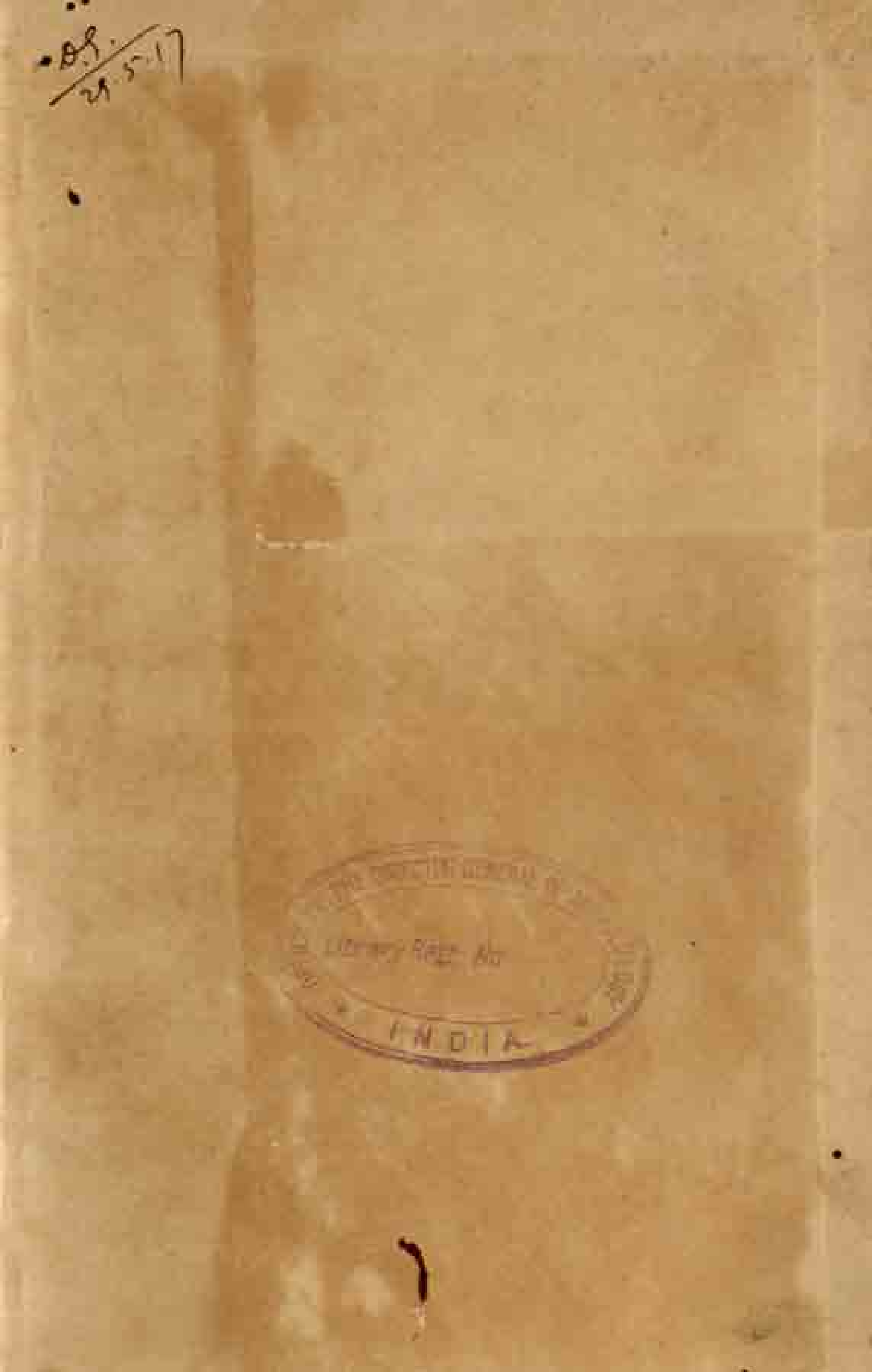

Library Regd. No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-ET-ONZIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-ET-ONZIÈME





PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)
1915



LE CONTE DU « MORT RECONNAISSANT »

ET LE LIVRE DE TOBIE

Une question assez souvent traitée — d'abord par les folkloristes, ensuite par les exégètes, — est celle des rapports qui existent entre le livre de *Tobie* et un groupe de contes populaires qui roulent sur le thème du « Mort reconnaissant ». On n'a cependant pas réussi à dissiper toutes les obscurités et à mettre fin à tous les doutes[1]. Le but des pages qui vont suivre n'est pas de résoudre tous les problèmes qui se rattachent au livre de *Tobie*, ce qui est hors de notre compétence, ni d'étudier toutes les formes du thème du « Mort » ; ceci a été fait excellemment dans un livre aussi complet qu'il est possible de l'être en pareille matière et qui n'a que le défaut d'être écrit dans un esprit trop systématique[2]; nous voudrions seulement serrer de plus près qu'on ne l'a fait le problème des rapports entre le livre et le groupe de contes qui s'en rapproche le plus, et bien marquer l'esprit et la signification de ceux-ci.

Commençons par rappeler en grands traits le contenu du livre de *Tobie*, en insistant sur les parties qui nous intéressent particulièrement. Sans entrer dans les discussions sur la forme et la langue primitives du livre, je suis les textes grecs[3], considérés généralement comme les plus anciens.

1) C'est ainsi que l'article *Apokryphen* dans la *Real-Encyclopädie für protest. Theologie*, édit. de 1896, t. I, p. 643, ne dit rien du conte populaire, qui est également passé sous silence par Löhr, dans Kautzsch, *die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, I, 136 et dans la *Jewish Encyclopaedia*, article « Tobit ».

2) G. H. Gerould, *The Grateful Dead*, London, 1908 (publication de la « Folk Lore Society »). Avant ce livre, le travail le plus complet sur la question était celui de Max Hippe, dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, vol. 81 (année 1888), p. 141 et suiv.

3) Je me suis servi de l'édition des Septante de J. B. Swete (*The Old Tes-*

Un Israélite, Tobie, fut emmené en captivité à Ninive avec les siens par les Assyriens, à la suite d'une invasion du royaume d'Israël. Il était pieux et charitable, et ces vertus eurent leur récompense : il obtint les bonnes grâces du roi assyrien et devint, au service de celui-ci, un homme opulent. Mais un nouveau roi, Sennachérib, se mit à persécuter les Juifs de Ninive : plusieurs furent mis à mort; on voyait partout les cadavres des malheureux ainsi égorgés ; Tobie enterra ces corps en secret. Quand le roi l'apprit, l'homme de bien fut persécuté, obligé de se cacher, ses biens furent mis au pillage. Après la mort du tyran, Tobie continua à ensevelir des corps, quand l'occasion se présentait. Un jour qu'il venait justement d'accomplir ce pieux devoir, un hasard le rendit aveugle. Dans cet état, il fut accablé de reproches par sa femme. Sa réponse fut une pieuse prière, dans laquelle il demanda à Dieu une mort rapide, qui mît fin à ses maux.

Le même jour, à Ecbatane (l'ancienne capitale de la Médie) une autre créature malheureuse demandait également la mort : c'était Sara, fille du juif Raguël qui, mariée sept fois, avait chaque fois vu mourir son époux dans la première nuit du mariage et qui, pour cette raison, était poursuivie de reproches injurieux par les esclaves de son père. Elle aussi demanda la mort, comme une délivrance. Dieu donna à l'ange Raphaël l'ordre de réparer le mal.

Ce jour même, Tobie résolut de faire réclamer par son fils une somme d'argent qu'il avait déposée, du temps de sa prospérité, chez un coreligionnaire, à Ragès (également en Médie). Son fils étant très jeune, il chercha un compagnon de voyage : celui qui s'offrit était justement l'ange Raphaël, qui avait pris une forme humaine. Le couple partit. Arrivé à Ecbatane, l'ange conseilla à son compagnon de demander

tament in Greek; vol. II, Cambridge, 1891) qui donne deux textes grecs légèrement divergents ; j'ai consulté en outre, en dehors de la Vulgate, Neubauer, *The Book of Tobit*, Oxford 1878, qui contient notamment une version chaldéenne, avec traduction anglaise et une version latine indépendante de celle de saint Jérôme. Je citerai quelques autres travaux dans le cours de cet article.

l'hospitalité à Raguël et de demander en même temps sa fille en mariage. Le jeune Tobie, qui avait entendu parler de la fin malheureuse des premiers prétendants, hésita, mais son compagnon lui dit qu'il n'avait rien à craindre. Le jeune homme obtint, en effet, la main de la jeune fille et l'ange lui donna des indications sur ce qu'il devait faire : une fois seul avec la mariée, il devait faire des fumigations en brûlant le cœur et le foie d'un poisson qu'ils avaient pris dans le Tigre durant leur voyage : la fumée chasserait le démon *Asmodaus* ou *Asmodaios* (notre « Asmodée ») qui avait tué les époux précédents de la jeune fille. Ainsi se fit : le démon s'enfuit jusque dans la Haute-Égypte, où il fut enchaîné par l'ange. — Le lendemain matin, le beau-père, qui avait déjà creusé en secret le tombeau du jeune Tobie, apprit à sa grande joie que son gendre était en vie.

Les fêtes des noces terminées, il lui donna la moitié de ses richesses. Le jeune homme partit avec sa femme, toujours accompagné de l'ange en forme humaine, qui de son côté [détail naïf !] était allé toucher l'argent déposé à Ragès. Une fois qu'on fut revenu à Ninive, le compagnon donna des indications au jeune Tobie sur le moyen de guérir la cécité du père avec la bile du poisson, qui avait été également recueillie. Au moment où le père voulait accorder au fidèle compagnon une récompense extraordinaire, celui-ci fit connaître sa véritable nature et disparut. — Un cantique de louanges du vieux Tobie et des indications sur les destinées ultérieures de la famille ainsi heureusement réunie, forment la conclusion du livre.

Des savants protestants virent, il y a longtemps, que ce récit, tantôt touchant comme un pieux roman de famille, tantôt fantastique comme un conte des *Mille et une Nuits*, ne saurait être historique ; et ils reléguèrent parmi les Apocryphes un livre que l'ancienne Église avait admis comme canonique. Actuellement, un catholique convaincu, M. E. Cosquin,[1] a reconnu que l'historicité de *Tobie* n'est pas défen-

1) *Revue biblique internationale*, VIII (1899), p. 80-81 et 513-514.

dable. Mais une fois admis que l'ouvrage est une sorte de nouvelle, composée dans des intentions pieuses, bien des problèmes se posent, entre autres celui de savoir quel fut le point de départ de la fiction.

Une donnée précieuse fut apportée au débat en 1856 : un savant allemand, Simrock, qui n'était pas théologien, mais philologue, germaniste, eut l'idée de rapprocher le livre d'un groupe de contes qui roulaient sur le thème du « Mort reconnaissant ». Cette idée parut intéressante ; Th. Benfey, R. Köhler, signalèrent des rédactions qui avaient échappé à Simrock ; des folkloristes slaves, surtout russes, Afanasiev, Radlov, l'infortuné Khoudiakov, notèrent de nouvelles versions. Tout ce travail de recherches restait ignoré des théologiens ; ce n'est qu'en 1879 que Renan, disposant de matériaux folkloriques qui lui avaient été signalés par G. Paris, essaya de se servir du conte pour arriver à des idées plus précises sur l'origine et le sens primitif du livre[1]. Peu de temps après et indépendamment de Renan, des savants allemands travaillèrent dans la même direction ; et il est actuellement admis par la majorité des spécialistes qu'il existe en effet un lien entre le livre et le conte[2].

Des versions bien conservées du conte ont été notées en Russie, en Serbie, chez les Tziganes de la Turquie d'Europe, en Arménie. Je donne ici un résumé du conte des Tziganes[3], prenant seulement la liberté de combler quelques lacunes du récit à l'aide des autres versions :

1) Dans un *excursus* sur le livre de *Tobie* placé à la suite du t. VI de son *Histoire des origines du Christianisme*, p. 554 et suiv.

2) Voir un aperçu de la littérature, jusqu'en 1909, dans la *Revue des tradi-*
tions populaires, année 1909, t. XXIV, p. 309, 310, note. On peut ajouter à
la liste des auteurs qui croient aux rapports entre le livre et le conte : Schürer,
Geschichte des jüdischen Volkes, 3e Ausg, III, 174, note ; Fiebig, dans *Die*
Religion in Geschichte und Gegenwart, I, 538. Dans le sens contraire :
J. Sieger, dans la revue *Der Katholik*, année 1904, p. 367 ; F. Nau, *Histoire et*
sagesse d'Ahikar l'Assyrien (Paris, 1909), p. 21, note.

3) A.-G. Paspati, *Études sur les Tchinghianés... de l'Empire ottoman*. Constantinople, 1870, p. 601.

« Un père avait trois fils, il donna à chacun 100.000 piastres ; chacun s'en alla de son côté ; l'aîné s'acheta des navires, le second des boutiques, le cadet donna tout son argent aux pauvres. Les trois frères étant revenus, le père donna de nouveau au cadet 100.000 piastres ; celui-ci, une fois parti, distribua de rechef son argent en dons charitables. Il ne lui resta que douze piastres, qu'il dépensa pour racheter un cadavre que les Juifs avaient déterré et maltraité, parce que l'homme, au moment de sa mort, leur devait douze piastres. Bientôt le mort se joignit à lui, [sans se faire connaître][1] et lui proposa de l'accompagner [sous condition qu'on partagerait également ce qu'on aurait gagné ensemble][2], l'autre accepta. Il le conduisit dans une maison où une jeune fille s'était mariée plusieurs fois : chaque fois, le lendemain du mariage, on avait trouvé le mari mort.

« Le compagnon proposa au jeune homme d'épouser la fille ; il resterait caché près de lui [ainsi se fit]. A minuit, un dragon à trois têtes sortit de la bouche de la jeune fille : le compagnon, de son épée, coupa les trois têtes et se rendormit. Le lendemain matin, la fille se leva et vit que son mari était vivant. On le dit au père[3] et celui-ci donna [définitivement] sa fille au jeune homme. Mais le mort exigea le partage des richesses, puis de la femme. Il dit au mari de saisir un pied de la femme et prit lui-même l'autre, puis leva son épée pour frapper. Dans sa frayeur, la fille cria et le dragon [c'est-à-dire le corps du dragon] tomba de sa bouche. Le compagnon abandonna généreusement au jeune homme et l'argent et la femme, puis se fit connaître : il était le mort, maltraité par les Juifs. »

Avant d'aller plus loin, quelques remarques. Il n'est pas

1) Comp. la fin du récit.

2) Condition nettement exprimée dans la version arménienne et dans le conte russe noté par Khoudiakov. — Pour les indications exactes relatives à chaque version, je renvoie en général à la bibliographie en tête du livre de M. Gerould.

3) Dans une version serbe, le père va voir ce que son gendre est devenu. Comp. *Tobie*, où Raguël envoie un esclave dans la chambre nuptiale.

dit que le père de la jeune fille était un homme fortuné, mais la mention des richesses qu'on partage (évidemment la dot) le suppose. Dans la version arménienne il est dit expressément que le père était riche. Dans les contes serbes et russes le père est « roi » ou « tsar ». La leçon primitive doit être celle du conte arménien : dans le livre de *Tobie*, Raguël est de même un homme opulent. On conçoit, eu égard à la mentalité des conteurs populaires, que le « riche » soit devenu plus tard un roi, l'inverse se comprendrait difficilement.

Dans le conte russe de *Sila Tsarevitch*[1] se trouve un détail singulier : le jeune homme reçoit du Mort l'ordre de battre la mariée, de la rouer de coups. Bien que cela ne soit pas dit expressément, cette opération bizarre a évidemment pour but d'obliger les êtres malfaisants à quitter le corps de la jeune fille. Ceci n'est pas une variante, due à l'imagination individuelle de ce conteur russe : on retrouve ce détail dans un conte des Tatares Lebed de Sibérie, probablement emprunté à des colons russes et noté par Radlov ; on le retrouve également dans des contes norvégiens[2], finnois et irlandais (Gerould, p. 60, 62) qui contiennent du reste des éléments adventices. Ce détail est donc ancien, bien que probablement non primitif.

L'épisode final se retrouve presque littéralement dans des contes serbes, mais ne semble cependant pas la leçon primitive. Le sens du conte ingénieusement inventé est évidemment que la bonne foi du héros est mise à l'épreuve et que, par le fait qu'il subit cette épreuve victorieusement, il échappe en même temps à un second danger, aussi redoutable que le premier : le corps décapité du dragon ne répond

1) Ce conte est répandu comme texte accompagnant une série de gravures populaires, à la façon d'une image d'Épinal. Le texte se trouve reproduit intégralement dans Rovinski, *Rousskiia narodnyia kartinki* (Saint-Pétersbourg, 1881) I, 147 ; fac-similé du texte et des gravures, même ouvrage, atlas, t. I, planche 41. On trouve l'essentiel du récit dans le grand recueil d'Afanasiev, *Narodnyia rousskiia skazky*, II, 254 (nº 175, édition de Moscou, 1897).

2) Texte complet chez Asbjörnsen, *Norske Folke-Eventyr, ny Samling*, Christiania, 1871, p. 212.

pas à ce programme. Meilleure est la leçon arménienne (R. Köhler, *Kleinere Schriften*, I, 11) où il est dit que, au moment où le héros fit le geste de couper la femme en deux, *un second serpent*[1] lui sortit de la bouche, qui fut immédiatement tué; le Mort dit : « Ce serpent était le dernier; à partir de ce moment vous pouvez vivre avec votre femme sans danger et heureusement ». Mais deux versions russes, le conte noté par Khoudiakov et l'image populaire de *Sila Tsarevitch* ont une variante encore plus remarquable : le Mort ne se borne pas à la menace de l'épée levée, la femme est réellement divisée en deux. D'après ce dernier récit, Ivachka (le Mort) prit une épée « et coupa la Reine en deux. Le Tsarevitch versa des larmes. « Ne pleurez pas, elle redeviendra « vivante, » dit Ivachka. Dès qu'il eut coupé la Reine en deux, des serpents lui sortirent du corps. — Ivachka tua les serpents, ferma le corps de la Reine, et l'aspergea avec l'Eau de la Vie; elle revint tout de suite à elle. » Cette fin se retrouve essentiellement dans une version bulgare[2], ce qui prouve que les deux récits cités ne constituent pas une variante purement russe. On a supposé[3] que cette conclusion, justement à cause de son caractère barbare, pourrait bien être la forme primitive du conte.

Comme il a été dit plus haut, les savants qui se sont occupés de la question admettent en majorité que, malgré des différences de détail, il y a un rapport historique entre le conte et le livre de *Tobie*. Si la ressemblance n'allait pas plus

1) Ce serpent semble plus simple et plus primitif que le dragon à trois têtes; on le retrouve dans une seconde version arménienne, traduite par M. Macler (*Contes arméniens*, Paris, 1905, p. 149 et suiv.), où le Mort reconnaissant est remplacé par un animal reconnaissant (un poisson), sans que cela entraîne des changements notables dans la marche du récit.

2) Lydia Schischmánoff, *Légendes religieuses bulgares* (Paris, 1896) p. 20 : « il (l'Archange) la frappa de son sabre et la partagea en deux moitiés; alors beaucoup de petits serpents en tombèrent encore ». — Dans cette version, le Mort est remplacé par un Archange, probablement sous l'influence du livre de *Tobie*; mais cette modification n'a pas d'influence sur la partie du récit qui nous intéresse ici.

3) Max Hippe, p. 177 de son étude citée.

loin que la mention, dans les deux récits, d'une mariée qui voit constamment tuer ses maris, dans la première nuit du mariage, par un être malfaisant, on pourrait se contenter d'admettre une vague analogie, sans en tirer des conséquences : mais dans le conte, aussi bien que dans le livre juif, l'être malfaisant est vaincu à l'aide d'un être surnaturel qui, sans se faire connaître, s'offre au héros comme compagnon et qui ne dévoile sa véritable identité qu'à la fin de l'aventure : cette ressemblance ne peut être fortuite. Dans les deux récits, — nous l'indiquions déjà — le héros devient le gendre d'un homme opulent et à ce détail vient s'ajouter un autre, déjà noté par Renan : Tobie le père, guéri et réuni à son fils, propose à celui-ci (chap. XII du texte grec) de reconnaître les services que lui rendit le compagnon en lui cédant la moitié des richesses qu'il a rapportées d'Ecbatane. Ce trait est conforme au caractère généreux que le récit attribue au père ; cependant on ne peut s'empêcher de remarquer que ce détail vient s'ajouter d'une façon assez singulière, puisqu'il a été déjà question d'une récompense pour le compagnon de voyage au moment du départ du jeune Tobie (ch. V, 15, 16). Tout s'éclaircit si l'on admet que cette partie du récit est simplement un souvenir du « partage égal » qui a une si grande importance dans la dernière partie du conte populaire.

Et puis, il y a le fait si remarquable que, dans les deux récits, le point de départ de l'action est une manifestation de piété à l'égard de corps morts qui n'ont pas été enterrés. Le héros du conte sauve un seul cadavre du déshonneur, en l'enterrant ; Tobie en sauve plusieurs, mais ceci ne fait pas une différence essentielle ; et ce détail est d'autant plus remarquable qu'il est plus rare dans la tradition israélite. « Nulle part ailleurs, dans la littérature juive, la sépulture des morts n'est mise sur le même pied que l'observance de la Loi » (Renan)[1].

1) D'autres critiques ont été également frappés de l'importance exceptionnelle

L'hypothèse d'après laquelle le récit populaire dériverait du récit biblique, étant d'une invraisemblance extrême et n'ayant été sérieusement défendue par personne[1], nous sommes obligés d'admettre l'hypothèse inverse, et de poser que c'est l'auteur du livre juif qui a utilisé le conte, que le conte est un des éléments[2] avec lesquels il a construit son récit. — Point n'est besoin, pour les lecteurs de cette Revue, d'insister sur les modifications introduites par l'auteur juif et notamment sur la plus importante de tous, la substitution au Mort d'un ange envoyé par Dieu : elle s'explique par le but du livre, qui est de mettre en lumière l'idée juive de la justice et de la toute-puissance de Dieu[3]. La substitution aux serpents anonymes (nous revenons plus loin sur le sens de ce détail) du démon *Asmodaios*, qui se retrouve ailleurs dans la tradition juive, se comprend également. Remarquons ici, en passant, que l'intention du récit juif semble être que le dé-

que le livre de *Tobie* attache au culte des morts ; voir A. Neubauer, *The Book of Tobit*, p. xvi, et Joh. Müller, *Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit* (Leipzig 1907), p. 3.

1) Une tentative, très faible, dans ce sens, a été faite par J. Sieger, voir son article déjà cité dans *Der Katholik*, année 1904, p. 376. — Il est du reste évident *a priori* que le livre de Tobie, adopté et résumé par le peuple, aurait un tout autre aspect que le conte du *Mort*. A cet égard, nous n'avons même pas à faire des conjectures : en Bulgarie, *Tobie* est devenu un conte populaire (voir Lydia Schischmanoff, *Légendes religieuses bulgares*, p. 194-201) ; dans ce récit, les traits essentiels du livre biblique sont bien conservés ; d'autre part, il n'est question ni du Mort, ni des serpents qui sortent de la femme, ni du partage de celle-ci.

2) Il est toujours possible que le personnage du bienfaisant Tobie ait existé, avant la composition du livre, dans la tradition juive ; en outre, la double guérison, racontée dans le livre, celle de Sara et celle du vieux Tobie, semble indiquer une double source. Pour ce dernier point, on peut comparer des contes du Levant, analysés par Gerould (p. 30, 31) où le héros est mis en possession d'un remède bizarre et merveilleux, à l'aide duquel il fait fortune ; peut-être l'auteur de *Tobie* a-t-il connu un récit de ce genre. Un poisson qui guérit la cécité se retrouve dans le conte arménien déjà cité, traduit par M. Macler ; mais les Arméniens étant chrétiens, il est possible que ce détail soit un emprunt au livre de Tobie.

3) Les raisons qui ont pu amener l'auteur juif à modifier le conte populaire sont très bien exposées par Mlle Marg. Plath, dans *Theologische Studien und Kritiken*, année 1901, p. 408 et suiv.

mon, comme les serpents du conte populaire, habite le corps de Sara et en sort pour tuer ses maris. Il est vrai que cela n'est pas dit expressément dans les textes grecs et latins; mais, en dehors de l'analogie avec les histoires des démoniaques dans le Nouveau-Testament, un passage curieux du texte chaldéen, publié et traduit par Neubauer, l'indique expressément : quand l'ange donna au jeune Tobie des indications sur la façon de chasser le démon, il dit que la fumigation doit avoir lieu « sous les vêtements » de la mariée et ce trait est répété quand l'opération elle-même a lieu[1]. Il est évident que ce détail n'a de sens que si l'on comprend que le démon s'est logé dans le corps même de la jeune fille. Sans entrer ici dans la question du classement et de l'antériorité des différentes versions, qui est en dehors de notre compétence, et en supposant même que ces passages de la version chaldéenne n'aient que la valeur d'une très ancienne interprétation, ils n'en sont pas moins intéressants pour nous : ils montrent que déjà anciennement on a compris que Sara est une véritable « possédée ».

Il serait important pour le folkloriste, tout autant que pour l'historien de la littérature biblique, de savoir exactement à quelle date a été composé le livre qui présente des rapports si remarquables avec un conte populaire, encore vivant en maint pays. Malheureusement, comme on sait, les spécialistes sont loin d'être d'accord sur ce point et la question s'est encore compliquée récemment par la découverte que le roman du « *Sage Aḥikar* », connu de l'auteur de *Tobie*, est bien plus ancien qu'on ne le supposait généralement[2]. Mais, si le

1) A. Neubauer, *The Book of Tobit*, p. XXXVI et XXXVII ; même détail dans le texte hébreu, qui reproduit la version chaldéenne, *ouvr. cité*, p. LVI, LVIII et dans une autre version hébraïque, traduite par M. Gaster, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XIX, 37. Pour l'indication, qui se trouve dans deux textes, et d'après laquelle le démon *aime* la jeune fille, voir la note supplémentaire à la fin de cet article.

2) Des fragments d'une rédaction ancienne du livre d'*Aḥikar* ont été trouvés parmi les papyrus d'Éléphantine, du v[e] siècle avant J.-C. Voir Ed. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, Leipzig, 1911, t. I, p. 147 et suiv.

terminus a quo semble plus incertain que jamais, il est certain que *Tobie* était connu d'écrivains chrétiens de la seconde moitié du second siècle et est expressément cité à la fin de ce siècle, par saint Irénée[1]. C'est donc un fait acquis que le livre ne saurait être postérieur à l'an 150 de notre ère, et le conte, utilisé dans ce livre, est par conséquent encore plus ancien. Ceci vaut la peine d'être noté, des savants de valeur se refusant encore à admettre l'ancienneté des contes qui ont été recueillis dans la tradition orale. Les contes populaires, actuellement vivants, qu'on peut documenter avec certitude dans l'Antiquité, ne sont naturellement pas bien nombreux, une douzaine tout au plus, mais on ne peut leur dénier l'existence.

Des siècles se passent, l'état de notre humanité occidentale se modifie complètement ; aux XIIIe et XIVe siècles, nous rencontrons notre Mort Reconnaissant dans un récit chevaleresque, rédigé dans bien des langues et qui semble avoir été composé primitivement en français. Dans ce récit, un chevalier, qui s'est appauvri par une extrême générosité, part pour un tournoi, dont la main d'une belle princesse sera le prix ; en route, il dépense ses dernières ressources, pour faire enterrer convenablement un corps auquel on avait refusé la sépulture. Bientôt il est rejoint par un autre chevalier, qui, dans certaines versions, est revêtu d'une blanche armure[2] ; ce chevalier lui procure de l'argent pour ses dépenses, et l'assiste dans le tournoi, de sorte que le héros du récit obtient la main de la princesse. Dans bien des versions, ce compagnon a posé la condition du « partage des bénéfices » ; de sorte que, dans ces versions, bien que généralement sous une forme moins nette, on a un épisode correspondant à l'exigence finale du compagnon mystérieux, dans le conte de la *Mariée*.

1) Voir Schürer, *ouvr. cité*, III, 178 (3e édit.).
2) De même, dans un conte russe déjà cité de *Sila Tsarevitch*, le Mort est revêtu d'une chemise blanche. Ceci n'est cependant pas une preuve de dépendance directe : chez bien des peuples, le blanc est la couleur des morts.

M. Gerould a étudié et groupé ces récits avec soin (p. 33-40 de son livre); malheureusement, il a écrit sous l'influence d'une théorie, d'après laquelle les contes populaires se forment par « contamination », en s'enrichissant peu à peu de traits originairement indépendants; une conséquence de cette théorie, c'est qu'un conte est d'autant plus antique qu'il est plus simple. Comme le récit chevaleresque a l'apparence moins compliquée que le conte de la « *Mariée qui voit tuer ses époux* », M. Gerould le déclare indépendant de ce conte et plus ancien. Quoi qu'il en soit de la théorie des contaminations en général et pour nous borner au cas présent, le fait seul que le récit chevaleresque ne se trouve jamais dans la tradition populaire, mais uniquement dans la tradition écrite, suffit à nous mettre sur nos gardes et à nous inspirer des doutes sur son caractère primitif et sa haute antiquité. Ce qui nous semble décisif, c'est la présence, dans tant de versions du récit chevaleresque, du « partage des bénéfices », qui tient, comme nous l'avons vu, une si grande place dans le conte de la « *Mariée* ». Dans le récit chevaleresque, le danger du second serpent qui sort de la bouche de la femme, a disparu et l'épisode final a perdu une partie de sa signification : le partage n'est plus qu'un moyen pour mettre à l'épreuve la loyauté du héros ; la présence de l'épisode n'en est pas moins significative et justifie pleinement, à notre avis, le classement de Max Hippe qui, dans son étude, déclarait le récit chevaleresque un dérivé du conte de la *Mariée*[1]. — On pourrait, il est vrai, faire valoir une objection : le conte du *Chevalier* a été très probablement imaginé en France, à moins que ce ne soit en Angleterre; or, le conte de la *Mariée* ne se rencontre pas dans l'Europe occidentale, au moins de nos jours. Mais il se pourrait bien qu'il y eût été connu autrefois : le conte de *Mao*, recueilli par Émile Souvestre dans son *Foyer Breton*, en est

1) Avant Max Hippe, Th. Benfey (*Pantschatantra*, I, 221, note) avait exprimé la même opinion. M. Gerould, fidèle à son esprit de système, soutient, contre toute vraisemblance (p. 75 de son livre) que, dans le conte de la *Mariée*, l'épisode du partage n'est pas primitif.

un dérivé évident, bien que fort dégradé. On pourrait encore supposer que l'auteur du récit chevaleresque aura connu une des formes contaminées[1] du conte du Mort, qui circulent de nos jours en Occident, où le héros, aidé par le Mort, réussit à tuer un géant-magicien qui a ensorcelé une princesse et à la désensorceler[2]. Connaissant un récit de ce genre, un poète du XIIIe siècle a pu en tirer parti, en laissant de côté le fantastique bizarre et en y introduisant les données, si fréquentes au moyen âge, du tournoi et du chevalier trop généreux.

Nous avons insisté sur ce point, parce que le récit chevaleresque, bien classé, est à son tour un garant, au moins relatif, de l'antiquité du conte de la *Mariée*. Si nous rencontrons un dérivé de ce conte au XIIIe siècle, nous pouvons être moins surpris de le trouver utilisé dans un livre remontant au moins au IIe siècle de notre ère.

C'est également au moyen âge que nous trouvons la première trace[3] d'un autre récit qui, lui, est bien réellement un conte populaire, qui semble né chez une population maritime. Un jeune commerçant entreprend des voyages ; il enterre un mort auquel on avait refusé la sépulture et rachète une princesse captive, ou réduite en esclavage. Au cours d'un nouveau voyage maritime, il est jeté par dessus bord par un traître, se sauve sur un rocher ou sur une île déserte et est secouru par le Mort, qui le transporte merveilleusement à l'endroit où demeure la princesse, au moment où celle-ci va

1) Celle étudiée par M. Gerould, p. 60 à 68 de son livre ; un bon spécimen est le conte déjà cité d'Asbjörnsen.

2) Le détail du partage égal se retrouve dans certaines versions de ce type (voir Gerould, p. 62, 72). Ce récit est ancien ; il existait au XVIe siècle : G. Peele, l'auteur dramatique anglais contemporain de Shakespeare, l'a utilisé pour une comédie fantastique (Gerould, p. 71-72).

3) Dans la *Scala Celi* (premier quart du XIVe siècle) ; on retrouve le conte également, bien que fort altéré, dans les *Notti* de Straparole (1553, XI, 2). — Ce conte est très répandu : Riedel en a noté une version, qui a échappé à M. Gerould, dans l'île de Célèbes ; voir Bezemer, *Aus Indonesien* (La Haye, 1904), p. 321.

être obligée d'épouser le traître. Nous ne pouvons ici faire l'étude de ce conte, qui contient deux éléments adventices, qu'on retrouve à part : la Princesse rachetée et le Transport merveilleux ; il suffit de faire remarquer que ce récit se rattache indubitablement au conte de la Mariée par l'épisode final du partage, exigé par le Mort et qui, dans le conte maritime, est marqué bien plus nettement que dans le récit chevaleresque. Ici encore, nous nous rangeons du côté de Max Hippe contre M. Gerould, qui veut absolument (p. 117 de son livre) séparer le conte de la *Femme rachetée* de celui de la Mariée ; nous reconnaissons cependant qu'il y a un excès d'ingéniosité dans la théorie de Hippe, qui voit dans la *Femme rachetée* un dérivé du récit chevaleresque, de même que celui-ci serait un dérivé de la *Mariée* : à notre avis la *Femme rachetée* et le récit chevaleresque se rattachent, chacun de son côté, directement au conte de la *Mariée*. Mais nous ne pouvons ici entrer dans cette question.

Encore moins pouvons nous examiner ici un groupe de récits, étudiés avec beaucoup de soin par M. Gerould (p. 119-152 de son livre) et où le Mort reconnaissant n'a été, du reste, introduit qu'après coup dans un conte d'une toute autre origine : l'histoire d'un prince qui va à la recherche d'un objet merveilleux (Eau de Vie, Oiseau merveilleux, etc.) ; primitivement, dans les contes de ce groupe, ce n'était pas le Mort, mais un animal reconnaissant, qui aidait le héros[1]. Ici, les traits primitifs du thème ont été tellement effacés que nous ne pouvons dire quelle était la forme du conte du Mort qui était présente à l'esprit de l'auteur de la contamination.

1) Si, dans ces contes, le Mort a pris la place de l'Animal reconnaissant, l'inverse a eu lieu dans un conte serbe (*Archiv für slavische Philologie*, V, 42) et dans le conte arménien déjà cité, traduit par M. Macler ; dans ces deux récits, du type de la *Mariée*, le héros est aidé par un poisson, auquel il a fait grâce de la vie. Comme l'a déjà remarqué M. Gerould (p. 57) le caractère non primitif de ces contes est prouvé par le fait que le poisson, pour récompenser le héros, se présente à lui sous une forme humaine. L'animal reconnaissant est un thème si fréquent dans les contes populaires que la substitution n'a rien qui doive étonner.

— Remarquons, en passant, que ce nouveau dérivé du vieux thème nous est encore garanti par une œuvre littéraire du moyen âge : un roman néerlandais du XIIIe siècle (peut-être traduit du français) appartenant au cycle de la Table Ronde, *Gauvain*, reproduit les traits essentiels du récit.

Revenons maintenant au conte de la *Mariée*, attesté bien plus anciennement que toutes ces formes dérivées du thème et examinons le point de départ du récit. Dans le conte des Tziganes que nous avons analysé, ce point de départ était un acte de piété à l'égard d'un cadavre, déterré et maltraité par des Juifs, auxquels le défunt *devait de l'argent*. Cette mention des Juifs, du reste particulière au conte tzigane, n'est certainement pas primitive ; mais ce détail d'une *dette* revient avec une insistance remarquable dans les autres versions. Dans une version serbe, le héros du conte voit des gens occupés à déterrer le corps d'un homme qui avait laissé des dettes, afin de pouvoir le maltraiter ensuite. Dans une autre version serbe, le bourreau traîne sur le sol le cadavre d'un homme qui devait de l'argent. Dans le conte arménien, le voyageur, rencontre des gens qui ont suspendu un corps mort à un arbre et le battent effroyablement : le malheureux, de son vivant, leur devait de l'argent. Naturellement, on ne retrouve pas ce détail dans toutes les versions du conte de la *Mariée*[1], mais l'accord de la plupart des versions sur ce point est remarquable et ce qui est également remarquable c'est qu'on le retrouve dans bien des rédactions du récit chevaleresque et de la *Princesse rachetée*, et jusque dans des versions du

1) Spécialement russe est la variante de l'image populaire *Sila Tsarevitch* : le prince rencontre un cadavre qui flotte sur l'eau ; le mort avait été pendant sa vie un hérétique (*eretik*) : d'après les croyances populaires russes, la terre refuse de recevoir dans son sein le corps de l'hérétique (voir la note d'Afanasiev sur ce passage). De même, dans des versions divergentes : dans un conte (Gerould, p. 165) le corps reste sans sépulture, la famille du défunt étant trop pauvre pour payer l'enterrement et le service religieux ; modernisation évidente du thème. Dans le conte cité plus haut d'Asbjörnsen (*Princesse ensorcelée*), le mort est un cabaretier, auquel on avait refusé la sépulture parce qu'il avait fraudé sur les boissons qu'il vendait au public. Etc.

conte composite où il est question de la recherche de l'Objet merveilleux (Gerould, p. 136). Une particularité qui se retrouve dans tant de versions doit tenir aux formes les plus anciennes du récit.

Simrock, le premier qui fixa l'attention sur le rapport de notre conte avec *Tobie*, fut aussi le premier à remarquer l'intérêt de ce détail; pour lui, le conte était une survivance d'anciennes coutumes juridiques, une *Rechtssage* : le souvenir des vieilles coutumes, qui accordaient au créancier un certain droit sur le corps du débiteur, même après la mort de celui-ci. Depuis, la question fut examinée par des spécialistes de l'histoire du droit, J. Kohler, en Allemagne, A. Esmein, en France ; aux faits qu'ils avaient réunis, l'ethnographe hollandais G. A. Wilken put en ajouter d'autres, dans son travail sur le « droit de gage » chez les peuplades de l'Archipel Indien [1]. Une coutume qui permet au créancier de saisir le corps du débiteur défunt et d'empêcher les funérailles se retrouve sous l'empire romain [2] et, plus tard, dans le moyen âge occidental. Et ces usages ne se rencontrent pas seulement en Europe, ainsi que le prouvent les faits réunis par Wilken. Chez les Birmans, celui qui enterre un mort est responsable des dettes que le défunt a pu laisser. Les exemples fournis par l'Archipel Indien sont encore plus frappants. Dans l'île de Timor, un mort ne peut être enterré avant que toutes ses dettes ne soient payées. Dans le cas où il y a des dettes, le corps est conservé jusqu'au payement final, dans un cercueil fermé, autant que possible hermétiquement, et placé dans la maison ou près de la maison : ce provisoire peut durer dix ans, ou même plus. De même, chez les habitants des îles Solor, existe la coutume que nul ne peut être enterré qui laisse des dettes, particulièrement en ce qui concerne la dot ; celui qui se charge de l'enterrement devient responsable de la dette. Même coutume juridique dans le nord de Célèbes.

1) Réimprimé dans ses *Verspreide Geschriften* (La Haye, 1912), t. II, 405, 406.
2) A. Esmein, *Mélanges d'histoire du droit et de critique*, p. 245 et suiv.

Nous sommes donc ici en face d'usages qui ont quelque chose d'universellement humain ; il est plus que probable que des idées et des pratiques semblables ont existé dans le passé, chez d'autres peuples encore, sans que nous en ayons la trace écrite[1]. Notre conte fournit ainsi une nouvelle preuve de ce fait fréquemment observé, que des détails en apparence absurdes qui se trouvent dans des contes populaires peuvent être des souvenirs précieux de croyances ou de pratiques qui ont existé dans le passé et qui, dans bien des cas, se retrouvent encore chez des demi-civilisés. Dans le cas qui nous occupe, seul le détail que le corps auquel on refuse la sépulture, est en outre *maltraité*, semble une exagération de l'imagination populaire.

Passons de l'histoire du mort racheté, puis enterré par le héros du récit, à la façon dont l'âme de ce mort manifeste sa reconnaissance, à l'histoire proprement dite de la *Mariée*. Fidèle à sa théorie de la « contamination », M. Gerould se refuse à voir dans cette histoire un conte primitif, original[2], et il y voit la combinaison de deux données : l'histoire de la reconnaissance d'un Mort (qui se trouverait, d'après lui, à un état plus simple dans l'histoire du Chevalier) et la légende de la *Pucelle venimeuse, the Poison Maiden*, comme il dit en anglais, le *Giftmädchen* des Allemands. Cette légende a été étudiée par Wilhelm Hertz dans un travail justement célèbre[3], où il a montré qu'elle est certainement d'origine

1) Chez les anciens Égyptiens, il y avait un usage très voisin de ceux que nous venons d'énumérer : on donnait un corps mort, une momie, en gage ; voir Jos. Kohler, *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz*. Würzburg, 1883, p. 19.

2) Il faut dire que Max Hippe avait déjà admis que le conte de la *Mariée* pouvait être un récit composite (p. 180 de sa dissertation) ; d'après lui, le thème du Mort reconnaissant et celui de la Jeune Fille avec des serpents dans le corps pouvaient être primitivement distincts.

3) *Die Sage vom Giftmädchen*, dans les *Abhandlungen der kön. bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosoph. philol. Classe*, vol. XX, p. 89 et suiv. La dissertation a été réimprimée dans W. Hertz, *Gesammelte Abhandlungen*, éd. von der Leyen (1905). Je note ici en passant qu'aux récits dérivés des *Secreta Secretorum*, qu'énumère W. Hertz, on peut ajouter Ph. Camerarius, *Operae*

indienne ; elle a pénétré en Occident par un ouvrage arabe, qui fut extrêmement répandu dans une traduction latine (*Secreta Secretorum*), sur laquelle ont été faites des versions en langue vulgaire : on y lit comme quoi un roi (dans l'ouvrage arabe et ses dérivés : Alexandre le Grand), reçut un jour en présent d'un autre roi une jeune esclave, d'une beauté merveilleuse ; le roi voulant faire de l'esclave sa concubine, un sage conseiller (Aristote), l'avertit de suite : à des signes spéciaux il avait reconnu que la jeune fille avait été nourrie, depuis son enfance, avec des substances toxiques et que son embrassement était mortel.

Il est évident, quoi qu'en dise M. Gerould, que nous avons, dans ce récit, tout autre chose que l'histoire de la *Mariée* : au sujet du thème de la *Pucelle venimeuse*, M. Gerould dit lui-même (p. 45) : « l'idée centrale du conte est la croyance qu'un homme pouvait être tué par des relations sexuelles avec une femme, nourrie avec du poison ». Nous avons ici quelque chose de bien plus artificiel que le conte de la *Mariée* et M. Gerould s'efforce en vain de ramener les deux thèmes à un seul, en rédigeant ainsi son résumé : « there has existed from early times a tale, relating how a man was saved by a watchful friend on his bridal night from a woman whose embraces were certain dead » — résumé qui ne correspond ni au conte de la *Mariée*, ni à la légende de la *Pucelle venimeuse*, laquelle du reste ne se trouve nulle part comme conte populaire. Il faut décidément renoncer à cette légende pour l'explication du conte ; nous verrons plus loin que M. Gerould, en renvoyant au travail de W. Hertz, a rendu cependant service à l'étude de notre récit.

Cherchons un autre point de départ et comparons le conte de la *Mariée*, tel qu'il est, et sans l'analyser, au livre de *Tobie*. Dans le livre juif, Sara est persécutée par un démon,

horarum subcisivarum, Francofurti, 1618, III, cap. 69, p. 261. C'est ce récit qu'a suivi le poète hollandais J. Cats, *Werken*, éd. Van Vloten, II, 690.

elle est, comme nous l'avons vu, une véritable « possédée ». Nous pouvons supposer que les serpents ou dragons du conte étaient, eux aussi, des démons, qui habitent le corps de la jeune fille, comme Asmodée habite le corps de Sara. Qu'il soit question dans le conte, de plus d'un serpent ou dragon — au moins deux — cela ne fait pas de difficulté, au point de vue de cette explication : on sait assez, par les récits du Nouveau Testament, qu'on croyait qu'un malheureux pouvait être possédé par plus d'un démon à la fois. La forme animale sous laquelle les démons se présentent dans le conte n'est pas non plus une objection : bien des siècles plus tard, encore au temps des procès de sorcellerie, on croyait que les démons se présentaient souvent sous la forme d'animaux.

Cette interprétation « démonologique » du conte a été indiquée d'un mot par Renan et aussi par Max Hippe[1]. Et ce qui est remarquable, c'est que cette interprétation ne se rencontre pas seulement chez des savants, au courant de l'ancienne démonologie judéo-chrétienne : elle se trouve dans certaines versions du conte lui-même. Dans le conte sibérien noté par Radlov[2] l'être malfaisant qui persécute la jeune fille est qualifié de « diable » ; dans le conte russe de *Sila Tsarevitch*, le dragon qui tue les époux de la princesse est qualifié d'« esprit impur » (*netchistyi doukh*), les serpents, qu'on trouve dans son corps quand il est coupé en deux, d' « esprits malfaisants » (*zlye doukhi*)[3] Ce n'est donc pas seulement une interprétation d'érudits.

Mais, après tout, il est toujours possible qu'on ait affaire à une interprétation introduite après coup ; on peut supposer qu'il se trouve, dans notre conte, une idée à la fois plus sin-

1) « In den orientalischen Versionen ist die Frau... mit bösen Geistern behaftet » (p. 176 de son étude). Il ne semble pas que M. Hippe ait connu le travail de Renan.

2) *Proben der Volkslitteratur der turkischen Stämme Süd-Siberiens*, I, 329 (conte des Tatares-Lebed).

3) Il paraît difficile de songer, pour ces récits, à une influence directe de *Tobie* ; ce serait le seul détail qu'ils auraient emprunté au livre juif ; il n'y a aucune autre trace de contact direct.

gulière et tout aussi primitive. Revenons, pour la découvrir, à l'étude de W. Hertz sur le *Giftmädchen*. W. Hertz a écrit sa dissertation pour prouver que la légende de la « Pucelle venimeuse » se rattache à une superstition singulière et très ancienne (on en trouve des traces évidentes dans des hymnes védiques) d'après laquelle la première union sexuelle avec une vierge pouvait être dangereuse pour l'homme, non parce que la jeune fille avait été *nourrie* avec du poison (ceci est une fiction postérieure, non primitive) mais parce qu'on croyait que le corps virginal contenait naturellement une substance nocive, un poison ou virus mortel qui en sortait lors du premier contact sexuel[1]. Des traces de cette superstition se trouvent chez bien des peuples ; elle donnait lieu à des mesures de précaution et à des pratiques[2] que nous jugerions inconvenantes ou même immorales. Dans la masse de faits et de légendes, réunis par W. Hertz, on rencontre un récit qui rappelle de suite le conte de la *Mariée* : on lit dans le *Voyage de Mandeville* que, dans une certaine île, les maris se gardaient bien de « despuceller » eux-mêmes leurs femmes, mais qu'il y avait une classe spéciale d'hommes chargés de cette besogne. Et nous demandames la cause pour quoy on tenoit ceste coustume et il dient que anciennement aucuns estoient mors pour femmes despuceller *qui avaient serpens ou corps* ; et pour ce tiennent il ceste coustume et font tousjours essaier le passage par un autre, avant

1) Comp. aussi A. de Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali*, Milano, 1869, p. 198 : « E da notarsi come nell' antica credenza vedica si supponeva che un demonio si nascondesse nella vergine, il quale ne venisse via col sangue ». Je dois faire remarquer que les traductions que j'ai pu consulter de l'hymne védique (*Rig Veda*, X, 85, 28) qu'a en vue l'auteur (celle de A. Weber, Haas, Grassmann, Ludwig) n'emploient pas d'équivalent du mot *demonio*, mais l'expression abstraite de « Zauber ». Winternitz (*Das altindische Hochzeitsrituell*, p. 100, dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, t. XL), admet la possibilité de traduire le mot en question (*krityа*) par « fée, sorcière ».

2) Il faut pourtant remarquer que certaines des pratiques citées par W. Hertz, sont rangées par M. A. van Gennep parmi les simples « rites de passage » (A. van Gennep, *les Rites de passage*, Paris, 1909, p. 185 en bas). Mais d'autres ne laissent aucun doute.

qu'il se mettent en aventure »[1]. Le *Voyage de Mandeville* est une compilation tardive (milieu du XIV[e] siècle) et peu sûre[2]; mais même en renonçant à tirer parti de ce témoignage suspect, on peut supposer que, déjà dans l'antiquité, le virus qu'on croyait présent dans le corps virginal, fut en quelque sorte représenté plastiquement sous la forme de serpents dont la morsure était mortelle. Cette conception, comme d'autres conceptions antiques, aura pris la forme d'un conte, le conte de la *Mariée*.

Le lecteur, qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici, fera peut-être la remarque que cette interprétation[3] revient, au fond, au même que l'interprétation démonologique; en effet, les esprits malfaisants de l'ancienne démonologie sont-ils autre chose que des personnifications, imaginées par l'animisme populaire, des maladies, des virus qui s'attaquent à l'organisme? Si l'on admet l'interprétation strictement démonologique, la région où l'on a noté des versions du conte de la *Mariée* est significative : nous avons vu que le récit se trouve en Russie, dans la péninsule des Balkans (Serbes, Bulgares, Tziganes de la Turquie d'Europe), enfin en Arménie[4]. Comme, d'autre part, des traces de notre conte semblent se rencontrer dans l'Inde[5], cette distribution géographique s'expliquerait assez bien, si l'on admet qu'il est originaire de l'Asie Occidentale; et c'est également dans l'Asie Occidentale[6] que la plupart des spécialistes placent la rédac-

1) Leçon du manuscrit Bibl. Nat. fr. 5637, fol. 89a (XIV[e] siècle); on trouve essentiellement la même leçon dans *The Buke of John Maundevill... ed. by George F. Warner*, Westminster, 1889, in-fol. p. 141. Pour *ou corps* le texte anglais (*ibid.*) porte *in the wymmen bodys*; le texte latin, avec plus de précision, *in matricibus* (leçon des trois éditions incunables que possède la Bibl. Nationale).

2) Voir sur ce récit la note supplémentaire à la fin de cet article.

3) On voit que, dans cette interprétation, on peut toujours parler d'une *poison-maiden*, mais dans un autre sens que ne le fait M. Gerould.

4) Le conte sibérien, noté par Radlov, doit avoir été emprunté par les Tatares aux colons russes.

5) Voir sur cette question, la note supplémentaire à la fin de cet article.

6) La Palestine ou la Syrie du Nord ; cette dernière hypothèse était celle de Renan.

tion du livre de *Tobie*, bien que certains savants aient aussi songé à l'Égypte[1]. Or, si la théorie animiste qui explique les maladies par l'action des démons se trouve chez tant de peuples qu'on peut la qualifier d'universellement humaine[2], il y a pourtant une civilisation où la démonologie a été rédigée en théorie plus anciennement et plus complètement que partout ailleurs : c'est celle des Babyloniens; on sait que, chez eux, la magie et même la science médicale étaient fondées sur la démonologie, mise en système. On comprend donc que G. Paris et E. Renan aient songé à attribuer au conte de la *Mariée* une origine babylonienne. Mais l'antiquité même de cette culture assyro-babylonienne, l'influence qu'elle a exercée pendant tant de siècles, dans l'Asie Occidentale, doivent nous rendre circonspects et nous empêcher de formuler des conclusions trop précises.

Quel que soit le lieu qui ait vu naître notre conte, qu'il ait vu le jour en Babylonie ou ailleurs dans l'Asie antérieure, on ne peut que constater sa remarquable fortune : développé sous forme littéraire, il constitue l'élément principal d'un livre qui est encore aujourd'hui pour des millions de Chrétiens, un livre sacré; dans la tradition populaire, il survit dans la mémoire de bien des peuples, sous son aspect primitif ou développé par des contaminations diverses. En étudiant les idées qui en constituent le fond, nous sommes frappés de nouveau par ce fait : les empires, les religions même ont disparu; d'humbles contes, transmis de génération en génération, persistent et nous renseignent sur des pratiques et des croyances d'hommes qui ont vécu il y a des milliers d'années.

1) Un argument qui pouvait sembler décisif pour l'origine asiatique, l'explication d'*Asmodaios* par l'*Arichma Daeva* du Zend Avesta, est devenu incertain depuis que cette dérivation a été contestée (voir *Jewish Encylopaedia*, art. « Asmodeus »). Je note cependant que Fiebig dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 535 et Joh. Müller dans sa dissertation (*Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit*, Leipzig, 1907, p. 10) maintiennent l'étymologie reçue.

2) Voir Tylor, *Primitive Culture*, II, 124 et suiv. (2e édit.).

Remarques supplémentaires

A. — Dans le premier des deux textes grecs que Swete publie dans son édition des Septante, le jeune Tobie dit (VI, 15) s'adressant à l'ange : φοβοῦμαι μή... ἀποθάνω... ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν, ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προσαγόντων αὐτῇ. Le deuxième texte, tout en donnant en gros le même sens, ne contient pas ces mots curieux φιλεῖ αὐτήν ; ils manquent également dans les passages correspondants de la Vulgate (VI, 14, 15) et du texte chaldéen de Neubauer (p. xxxvi) ; mais ils se retrouvent dans l'ancienne version latine dite *itala* (chez Neubauer, p. lxxviii [VI, 15] : « Et nunc timeo hoc daemonium quoniam *diligit illam* et ipsam quidem non vexat sed eum qui illi adplicitus fuerit, ipsum occidit. »

Ce détail singulier de l'amour du démon pour la jeune fille rappelle les contes, étudiés par M. Gerould, p. 60 à 72 de son livre et où le Mort délivre une princesse ensorcelée par un géant-magicien, qui en est évidemment amoureux et qui l'oblige à lui rendre visite chaque nuit. Ces contes, dont le conte norvégien d'Asbjörnsen (cité plus haut p. 6 ; le *Compagnon de Voyage* d'Andersen en est un remaniement littéraire) est un bon spécimen, sont certainement issus d'une contamination du conte de la *Mariée* avec un autre thème qu'on retrouve à part et que M. Gerould appelle *la Dame et le Monstre* (voir son ouvrage, p. 126) : une princesse ensorcelée est délivrée de cet enchantement par la mort du magicien (ou géant), que tue le héros du conte. Sous la forme contaminée, le conte est beaucoup trop compliqué pour qu'on puisse supposer que l'interpolateur de *Tobie* l'ait connu. Tout au plus pourrait-on supposer une forme actuellement perdue du conte de la *Mariée*, où le démon, ayant une forme plus ou moins humaine, aimait la jeune fille, tuait ses époux par jalousie et était tué lui-même à l'aide du Mort. Mais le plus probable, c'est que nous sommes en présence d'une interpo-

lation arbitraire et d'une simple coïncidence, qui méritait cependant d'être signalée. — On peut encore noter que, dans le conte russe de *Sila Tsarevitch*, il est dit expressément que la princesse est amoureuse du dragon-démon qui la visite ; mais il est probable que ce passage s'explique comme une réaction de la forme contaminée du conte sur la forme simple.

B. — M. Warner (*ouvr. cité*, p. 217) admet la possibilité que le récit de Mandeville ne serait que le développement arbitraire d'un passage de Vincent de Beauvais, tout en accordant que l'hypothèse d'une source non encore retrouvée est plus vraisemblable. La première supposition nous paraît inadmissible. Le passage de Vincent de Beauvais est ainsi conçu : « *Augylae vero solos colunt infernos; faeminas suas primis noctibus nuptiarum adulteriis cogunt patere, mox ad perpetuam pudicitiam legibus stringunt severissimis* » (*Speculum Historiale*, I, c. 88, p. 33 col. *a* en bas, édit. de Douai, 1624). Non-seulement il s'agit dans ce passage de tout autre chose que dans le texte de Mandeville, ainsi qu'on peut s'en convaincre en se reportant au texte plus complet de Pomponius Mela (I, 46), que Vincent reproduit sous la forme abrégée que lui avait donnée Solin ; mais encore on se représente difficilement l'auteur du XIV siècle tirant son récit si précis de ce texte vague et incolore. Et surtout, le récit de Mandeville, en laissant de côté le détail fantastique des serpents, ne fait que reproduire des coutumes réellement observées, notamment aux îles Philippines et en Nouvelle-Calédonie (voir le mémoire de W. Hertz, p. 117). Comment admettre une telle ressemblance, qui serait purement fortuite, entre un récit inventé à plaisir et des faits réels? La coïncidence serait par trop singulière. Nous devons supposer que le pseudo-voyageur a eu connaissance d'un récit qui reproduisait, avec l'adjonction d'un détail merveilleux, une anecdote ethnographique ; dans ces circonstances, il est probable que le détail des serpents se rencontrait, dans sa source, non encore retrouvée, avec le reste. La supposition, qu'on pourrait faire, d'une influence du conte de la *Mariée* sur le récit de Mande-

ville, sans être impossible, est peu vraisemblable. Mandeville est, autant qu'on peut le vérifier, un simple compilateur, qui arrange dans un certain ordre des récits pris à droite ou à gauche, non un homme qui combine ingénieusement des données absolument hétérogènes, telles qu'un détail d'ethnographie et un conte populaire.

C. — *Le « Mort reconnaissant » dans l'Inde.* Je réunis ici pour la commodité du lecteur, des indications qui se trouvent dispersées dans des travaux d'indianistes ; bien entendu, le sujet ne pourrait être traité à fond que par un sanscritiste de profession.

Un récit correspondant à l'ensemble du conte du « *Mort* » ou de la « *Mariée* » n'a pas été signalé, à ma connaissance, dans des textes indiens ; mais on trouve des récits qui ont l'air d'être des épisodes détachés et modifiés de ce conte.

Dans le grand recueil de Somadeva (*Kathâ Sarit Sagara*, trad. Tawney, Calcutta, 1880, I, 137 et suiv., trad. Brockhaus, Leipzig, 1839, p. 91 et suiv.), on trouve le singulier récit que voici, faisant partie de l'histoire du héros Vidûshaka. Ce vaillant, qui a obtenu du dieu du Feu une épée merveilleuse, arrive, après diverses aventures, dans une certaine ville ; une vieille Brahmane, qui lui offre l'hospitalité, lui raconte que la fille du roi a vu mourir successivement ses maris dans la première nuit du mariage ; le roi a ordonné que désormais on prendrait un jeune homme de la ville, Brahmane ou Kshatriya, qui serait obligé de passer la nuit avec la princesse, on verra ce qui se passera : celui qui sortira vivant de l'épreuve épousera la jeune fille. Jusqu'ici tous les jeunes gens ont péri ; maintenant c'est le tour du fils de la vieille Brahmane et elle se désole. Vidûshaka s'offre pour prendre la place du fils ; on l'enferme avec la princesse, merveilleusement belle ; arrive un terrible Râkshasa (démon), qui tend le bras droit pour saisir Vidûshaka, mais celui-ci coupe le bras avec son épée merveilleuse : le Râkshasa s'enfuit. — Vidûshaka devient le gendre du roi, mais il abandonne bientôt la ville et la princesse, et a d'autres aventures. Un jour, il arrive

dans une autre ville, où il entend proclamer : « Qui que ce soit, Brahmane ou Kshatriya, qui désire épouser la fille du roi, doit passer la nuit dans sa chambre ». — Soupçonnant la cause réelle, il s'offre, malgré les conseils de Brahmanes, qui lui disent que personne n'est sorti vivant de l'aventure ; il prend avec lui son épée. Seul avec la princesse, il voit paraître le même Râkshasa auquel il a coupé le bras droit : il veut lui couper la tête ; le Râkshasa pousse un cri et demande grâce ; il raconte ensuite que les deux princesses sont ses filles : Çiva lui avait accordé ce moyen de préserver les deux jeunes filles d'un mariage avec tout homme qui ne serait pas un héros. Vidûshaka lui dit que c'est lui qui a coupé le bras du Râkshasa. Celui-ci lui exprime son admiration et s'offre pour l'aider dans ses aventures.

L'analogie de ce récit, soit avec le conte de la *Mariée*, soit avec *Tobie*, a été reconnu par Benfey et Tawney ; il présente des singularités : on ne voit pas comment les deux princesses peuvent être à la fois les filles de deux rois et les filles d'un Râkshasa ; la répétition de l'aventure paraît suspecte. Le récit de Somadeva semble le développement d'un récit plus ancien et plus primitif, qu'on aura dédoublé et modifié afin de le faire entrer dans le cadre des aventures de Vidûshaka.

Un autre récit est plus simple, mais semble altéré d'une autre manière ; il se trouve dans un recueil de contes très répandu, les *Trente-deux récits du trône ou Histoire du roi Vikrâmaditya* ; il est le 9e conte dans la version des Jainas, que A. Weber, dans son analyse (*Indische Studien*, XV, 336) a particulièrement suivie : Le roi Vikrâmaditya avait à sa cour un prêtre, nommé Avantipurî, dont le fils Kamalâkara alla étudier au Kashmir. Près de la ville de Kâmtî, ce jeune homme fit la connaissance d'une courtisane, Naramohinî, merveilleusement belle ; mais tous les hommes qui passaient la nuit chez elle, étaient tués par un râkshasa. Kamalâkara devint amoureux de la femme ; de retour à la cour de Vihrâmaditya, il raconta son cas au roi. Celui-ci partit vers Kâmtî avec le jeune homme, se rendit à la demeure de Nara-

mohini, y combattit le râkshasa et le tua. La courtisane, pour montrer sa reconnaissance, se remit dans la puissance du roi ; celui-ci, généreux comme toujours, la céda à Kamalâkara, pour qu'il fût heureux avec la femme qu'il aimait.

Ce récit est moins compliqué que celui de Somadeva, mais il n'est pas non plus primitif : la profession de courtisane, attribuée à l'héroïne, est une altération évidente[1].

Pour ce qui est du point de départ du conte du *Mort* (le cadavre maltraité) Benfey signale le conte que voici (*Pantschatantra*, t. I, p. 52, 53). Un brahmane pauvre s'associa un jour avec un marchand. Ils partirent pour une île; une fois arrivé, le commerçant acheta des marchandises à crédit, en promettant de payer après cinq mois; il s'embarqua pour continuer son commerce ailleurs, laissant son associé qui se portait caution. Le commerçant périt dans un naufrage. Les créditeurs prirent d'abord patience, puis, le commerçant ne revenant décidément pas, ils s'imaginèrent qu'on avait voulu les tromper et firent mettre le brahmane en prison, où il mourut au bout de dix ans, puis *ils firent jeter son corps à la mer*. Des poissons le mangèrent, n'épargnant que le crâne. Longtemps après, les vagues le rejetèrent sur la côte : il était complètement poli et rempli d'ambre et d'autres substances odoriférantes. Le crâne passa de main en main : il finit par être rejeté de nouveau dans le Gange : le brahmane put ainsi trouver, après un long délai, la félicité dans l'autre monde.

On pourrait, au besoin, supposer que ce récit est indépendant de notre conte et s'explique par le droit du créancier sur le cadavre du débiteur, qui a pu exister dans certaines

1) Naramohini est, semble-t-il, courtisane dans toutes les rédactions comparées par A. Weber ; du moins, celui-ci ne signale aucune divergence sur ce point. Dans la version bengalie traduite par L. Feer (*Contes indiens, les 32 récits du trône*, Paris, 1883, p. 77), l'héroïne est qualifiée de « jeune fille », mais ceci doit être un adoucissement du traducteur bengali ; le fait que « la porte de sa maison était toujours ouverte » montre quelle était la véritable profession de Naramohini.

régions de l'Inde, comme ailleurs; mais il est probable qu'il se rattache au conte du *Mort*, comme le croyait Benfey.

Pour ce qui concerne la tradition actuellement vivante de l'Inde, on a noté deux contes étroitement apparentés, l'un du Bengale, l'autre du Kashmir (voir Gerould, *o. c.*, p. 45, note 3). Le dernier revient à ceci (J. H. Knowles, *Folk tales of Kashmir*, London, 1888, p. 39) : Un jeune prince arrive dans une ville et y voit un potier et sa famille, qui rient et pleurent alternativement; le prince leur demande pourquoi? Le potier répond que c'est parce que le roi a une fille qui doit se marier chaque jour de nouveau, parce qu'elle voit chaque fois son mari mourir la première nuit de son mariage. Presque tous les jeunes gens de la ville ont péri ainsi et ce sera bientôt le tour de notre fils. Nous rions à propos de l'absurdité de l'idée — le fils d'un potier épouser une princesse! — et nous pleurons quand nous pensons au sort qui l'attend ». — Le prince s'offre pour remplacer le jeune homme. Une fois seul avec la princesse, il prend bien garde de ne pas s'endormir; il voit deux serpents sortir de ses narines : il les tue. Le lendemain matin, le roi constate avec étonnement que le jeune homme est en vie et lui donne définitivement sa fille en mariage.

L'analogie de ce conte avec le premier des deux épisodes dans le récit de Somadeva est frappante. On peut aussi remarquer que le conte du Kashmir pourrait justifier l'hypothèse de Hippe, d'après laquelle le récit de « la femme aux serpents » aurait existé indépendamment de l'intervention du Mort; mais il est aussi fort possible que le récit indien soit une forme appauvrie du conte de la *Mariée* tel que l'a connu l'auteur de *Tobie*.

En somme, il ne semble pas que les récits recueillis justifient la supposition d'une origine indienne du conte du *Mort* ou du livre de Tobie (hypothèse de J. Gildemeister, dans *Orient und Occident*, I, 745) ; si ce récit était né dans l'Inde, il paraît singulier qu'on n'en trouve, dans cette région, au-

cune version complète, orale ou écrite; tous les récits recueillis ont l'air de fragments. Au contraire, si l'on suppose que le conte est originaire de l'Asie occidentale, il paraît naturel que des échos affaiblis en soient arrivés jusqu'au delà de l'Indus.

G. Huet.

P.-S. — Je vois, en dernier moment, qu'un pays, où celui qui se marie en paye un autre pour déflorer sa femme, est aussi mentionné dans le livre de *Sidrach*. Dans ce passage, il n'est pas question de serpents. — Sur les rapports entre le livre de Tobie et *Ahikar*, on trouve quelques remarques dans Th. Nöldeke, *Untersuchungen zum Achiqar-Roman*, p. 19-20 (*Abhandlungen* de l'Académie de Goettingue, classe philol.-hist. nouv. série, t. XIV, n° 4). Nöldeke place *Tobie* au second siècle avant J.-C.

ESSAI D'INTERPRÉTATION

DE LA

THÉORIE BOUDDHIQUE DES DOUZE CONDITIONS (NIDANAS)

PRATÎTYA SAMUTPÂDA

Le raisonnement célèbre qui sert de fondement dogmatique au Bouddhisme a été décrit ou analysé par tous les interprètes de la pensée bouddhique ; deux monographies approfondies ont été spécialement consacrées à ce sujet[1]. Pourtant, comme leurs auteurs eux-mêmes assureraient volontiers que de l'obscurité subsiste encore en la matière, l'interprétation de cet argument reste une question ouverte. Nous rappellerons d'abord, pour mémoire, les divers éléments de la formule et les principaux sens des termes qui y entrent ; puis, ces exigences préliminaires une fois satisfaites, nous tenterons de restituer la signification philosophique et notamment la portée logique de la doctrine.

Sous sa forme, semble-t-il, la plus ancienne et la plus complète, telle, par exemple, qu'on la trouve énoncée dans le Mahâvagga (I, 1, 2-7), qui l'attribue à l'effort de méditation du Bouddha dans la nuit où il atteignit la Bodhi, l'argument consiste à déclarer que chacun des douze termes, dans l'ordre de leur succession, est la condition du suivant. D'où le nom que porte ce raisonnement : théorie de la production

1) Paul Oltramare, *La formule bouddhique des douze causes, son sens originel et son interprétation théologique*. Genève, Georg, 1909 — travail publié à l'occasion du jubilé de l'Université de Genève.

L. de la Vallée-Poussin, *Théorie des douze causes* (Bouddhisme, Études et matériaux). 40e fascicule des Travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand, 1913. IX-128 p. grand in-8.

(samutpâda, surgissement, émersion) conditionnée (pratîtya, en rencontre avec, en fonction de [conditions]).

I. AVIDYÂ. — L'ignorance, au sens psychologique ordinaire du mot ; plus particulièrement l'ignorance des quatre nobles vérités, — ou de l'origine et de la disparition des skandhas, éléments de notre personnalité, — ou encore ignorance du fait que la personnalité est illusoire, — ou enfin ignorance même du Pratîtya samutpâda. C'est aussi, non seulement la privation de connaissance, mais une erreur positive : kliṣṭam ajñânam, la non-connaissance pécheresse, passionnelle, mère des kleças ou souillures. C'est un obstacle qui nous cache la vérité, un nivaraṇa.

II. SAMSKÂRAS. — Manières d'être psychologiques, « de se faire » ou de « s'être fait » : ce qu'on est en fonction de son acte moral, ou des objets perçus, ou de par sa constitution, selon les trois facteurs composants de notre être : corps, voix, esprit. Indirectement : l'idée que l'on se « confectionne » sur un objet quelconque ; un jugement, — notamment un jugement faux ; = saṃkalpa, (ayoniço) manaskâra. Autre sens dérivé : les traces résiduelles d'une vie antérieure, d'où résulte la renaissance dans une nouvelle existence.

III. VIJÑÂNA. — Intelligence, connaissance, idée, esprit ; = citta, manas ; = vijñânasrotas, le flux des idées, ou, pour parler comme W. James, « the stream of thought ». Mais aussi : un principe spirituel, sorte de gandharva ou d'« esprit » tout à fait indépendant de l'embryon produit dans la matrice par l'accouplement, mais qui s'incorpore à cet embryon ; il y descend du dehors, d'une façon qui rappelle comment « s'insinue par la porte » (θύραθεν ἐπεισιέναι), dans le corps organique en formation, l'intellect agent chez Aristote ; sans ce principe spirituel, l'organisme intellectuel et physiologique (nâmarûpa) ne saurait se développer.

IV. NÂMARÛPA. — Ce mot composé désigne l'association d'un facteur intellectuel (nâma, le nom) et d'un facteur physique (rûpa, la forme matérielle) tous deux constitutifs

de notre individualité ; donc l'existence individuelle sous sa double nature d'esprit et de corps.

V. ṢADÂYATANA. — Les six âyatanas. Ce mot signifie siège, lieu de production, cause, domaine. Il s'agit des six sens, y compris l'intellect (manas) ; chacun est envisagé à la fois comme « siège » d'une certaine fonction (âyatana âdhyâtmika ou interne) et comme « domaine » objectif où elle se donne libre carrière (ây. bâhya ou externe) : c'est à la fois, s'il nous est permis ici de parler grec, l'αἰσθητικόν et l'αἰσθητόν, le sentant et le sensible.

VI. SPARÇA (Pâli Phassa). — Contact du sensible et du sentant dans la sensation ; par exemple le concours (saṃnipâta) de l'œil et de la forme visible dans la perception visuelle (cakṣurvijñâna).

VII. VEDANÂ. — La sensation, consécutive au contact ; plus généralement : l'impression, agréable, désagréable ou indifférente ; plus généralement encore : l'expérience (anubhava).

VIII. TṚṢṆÂ. — La « soif », le désir qui naît de la sensation quand se forme un jugement faux (ayoniço manaskâra) à son propos, sous l'action de l'ignorance (avidyâ). On s'imagine, par exemple, que l'on est doué d'existence personnelle, que l'objet existe substantiellement, et qu'il mérite d'être recherché : aussi le désire-t-on.

IX. UPÂDÂNA. — Appropriation ; attachement à ; ce à quoi l'on s'attache ; support, cause matérielle ; ainsi le combustible est un up. à l'égard du feu, la soif un up. à l'égard de la transmigration. C'est l'aliment de notre existence, donc les cinq skandhas qui nous constituent ; c'est aussi l'exubérance surabondante de la soif (tṛṣṇavaipulya) qui provoque l'avidité à agir et à s'emparer (labha) de ce que réclame la vie.

X. BHAVA. — L'existence ; en particulier la réexistence ou renaissance en une vie nouvelle. Indirectement : les skandhas constitutifs de l'existence ; ou l'acte qui suscite la réexistence (karmabhava).

XI. JÂTI. — La naissance, au sens physiologique : sortie de la matrice ; ou au sens métaphysique : apparition de skandhas nouveaux, c'est-à-dire réalisation d'un nouvel être.

XII. JARÂ-MARAṆA ÇOKÂDI. — « La vieillesse, la mort, le chagrin, etc. » : toutes les misères qui font de l'existence une existence de douleur.

Posant un problème analogue à celui de ces géomètres qui se demandent quelle est la courbe assujettie à passer par tant de points déterminés à l'avance, les exégètes du Bouddhisme s'évertuent à chercher en quelle direction il faut infléchir la portée usuelle de chacun de ces douze termes pour que, réunis en une même série causale, ils présentent un sens intelligible. Il ne suffit certes pas d'intercaler entre chaque terme précédent et le suivant le mot « produit » ou l'expression « est la condition de », pour que la signification apparaisse indubitable. On peut concevoir les six premiers membres (aṅga) de la formule comme décrivant la vie spirituelle dans l'existence actuelle (bhava), d'où s'ensuit la naissance (jâti) dans une autre vie où les actes antérieurs sont rétribués par de la souffrance (XII). On peut concevoir les deux premiers membres comme relatifs à une vie passée, les huit suivants à la vie actuelle, les deux derniers à la vie future. On peut concevoir l'ensemble de la formule comme une genèse de l'embryon qui, parti de l'inconscience (avidyâ), s'initie, comme par un sacrement (saṃskâra), à l'humanité, par l'acquisition successive des pièces essentielles de la vie psycho-physiologique, jusqu'à la naissance (XI) en cette existence pétrie de douleur (XII). Aucune de ces interprétations ne s'impose ni ne peut être décidément rejetée ; preuve que nous ne saisissons pas le sens qui court à travers ces douze termes. La scolastique a même imaginé de relier XII à I comme la cause à l'effet, l'argument pouvant alors se schématiser par une roue en perpétuelle révolution[1].

1) Aung and Mrs. Rhys Davids, Compendium of Philosophy. London 1911, édit. de la « Pali Text Society », p. 202-3.

Si nous ne nous croyons pas autorisés à choisir entre ces explications et bien d'autres encore, qui furent proposées, soit dans l'Inde médiévale, soit, de nos jours, par la critique européenne, il est, du moins, aisé de déterminer où réside le caractère énigmatique de la formule. D'abord chaque mot présente plusieurs acceptions, entre lesquelles l'option risque d'être arbitraire. — De plus, on peut constater un certain parallélisme d'ambiguïté dans la portée de plusieurs de ces mots, qui signifient à la fois un objet et un acte de l'esprit. Ainsi upâdâna peut désigner l'attachement, et la chose à laquelle on s'attache ; sparça : le contact, et les choses contiguës ; saṃskâra : ce qui confectionne et ce qui est confectionné (conficiens, confectus) ; avidyâ : l'ignorant et l'ignoré ; bhava : l'acte qui crée l'existence, et l'existence même ; âyatana : le siège subjectif d'une fonction sensorielle et le domaine objectif où s'exerce cette fonction : c'est ce qui « s'étend » dans l'intervalle entre sujet et objet. Chacun de ces vocables, également susceptible des deux acceptions active et passive, atteste une puissance d'abstraction d'autant plus notable que l'esprit indien sortait tout juste de la phase imaginative, vouée au concret, dont témoignent les plus anciennes Upaniṣads, quand il conçut la formule des douze causes. — Il paraît certain d'ailleurs, et c'est le plus grave facteur d'obscurité, que le rapport ne saurait être le même à tous les passages d'un terme à l'autre. Il nous est dit quelquefois que vijñâna et nâmarûpa ne constituent qu'un bloc ; ils s'appuient l'un sur l'autre comme deux bottes de paille en un seul faisceau : car le vijñâna au sens du principe spirituel cherche des éléments matériels (rûpa) pour s'y incorporer ; et si on le prend au sens de connaissance, la connaissance dépend de la structure des organes matériels (rûpa) ; de sorte que IV apparaît si l'on peut dire, comme cause finale de III, autant que comme son effet. Avidyâ doit être sous-jacente ,impliquée dans saṃskâra et dans vedanâ, pour que naisse tṛṣṇâ. Vedanâ enveloppe et concentre au moins les trois termes précédents, dans la synthèse la plus

étroite. Il y a de la sorte certains membres qui sont moins des successions de faits dérivés les uns des autres, que des coefficients simultanés de l'existence (bhavaṅga).

Que l'idée de condition (nidâna) enferme ainsi beaucoup d'obscurité, personne ne s'en étonnera, si l'on songe à la grande antiquité relative de la formule. Certes toutes les données biographiques les plus anciennes relatives au Bouddha ne mentionnent pas le Pratîtya Samutpâda ; cependant le Vinaya pâli, qui contient, dans ses parties en vers, les plus vieux morceaux du canon, fait de la découverte des douze nidânas un épisode de la vie de Çâkyamuni ; or ces textes remontent à une époque très antérieure à la rédaction de tous les sûtras philosophiques : ils nous reportent aux premiers tâtonnements de la réflexion théorique. Comment supposer qu'alors la notion de cause fût distinctement élaborée ? Si l'on prétend deviner l'acceptation primitive de la formule, rien de plus oiseux que de combiner, comme firent les scolastiques dans leurs interprétations, à la façon de rouages savamment agencés, le jeu interférent de plusieurs causes successives ou *hetus*, et de plusieurs conditions permanentes ou *pratyayas* : ces deux concepts ne se distingueront que tard. Les plus anciens documents parlent de *hetus*, non de *pratyayas* [1] ; mais il faut attendre l'époque ultérieure de la rédaction des suttas pour que, les progrès de l'abstraction ayant transformé les concepts, on arrive à la pure notion de la connexion invariable, sans qu'intervienne l'idée de production successive ou celle de solidarité simultanée [2].

1) Ainsi, dans Mahâvagga : « Ye dhammâ hetuppabhavâ tesâṃ hetuṃ Tathâgato âha tesañ ca nirodho evaṃvadî mahâsamaṇo ». Ces phénomènes produits par une cause, le Tathâgata énonce leur cause ; et leur destruction elle aussi, le grand Çramaṇa la proclame.

2) Imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass' uppâdâ idam uppajjati ; imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodha idaṃ nirujjhati » — si ceci est, ceci est ; si ceci surgit, ceci surgit ; si ceci n'est pas, ceci n'est pas ; si ceci est détruit, ceci est détruit.

— Nous devons plusieurs de ces renseignements historiques à M. Tuneld,

Si donc nous ne disposons d'aucun critère pour reconnaître de façon certaine le sens exact et primitif du Pratîtya Samutpâda, cessons de nous appesantir à chercher une transition intelligible entre les divers termes ; informons-nous plutôt de la manière dont la théorie fut comprise aux époques ultérieures, quand les Bouddhistes, mieux placés que nous pour y réussir, se furent efforcés d'élucider son sens.

Le chef de l'école idéaliste des Yogâcâras, Asaṅga, place la formule des douze nidânas dans une situation moyenne entre l'intuition ineffable et l'erreur complète : elle correspond au stade de la sixième terre (bhûmi). Or il y en a dix, et la dixième est la plus haute. Celui qui se trouve sur la sixième, sur le plan du Pratîtya Samutpâda, est « droit en face de la Transmigration et du Nirvâṇa » (âbhimukhyât saṃsârasya nirvâṇasya ca), ne voyant ni la pleine souillure, ni le nettoyage de la quiddité » (tathatâyâḥ saṃkleçavyavadânâdarçanât)[1]. Sans exprimer la vérité absolue, la formule n'est pas pure illusion, comme est le moi ; aussi nous dit-on : « quelle est cette singulière obscurité qui fait que le monde ne voit pas le jeu de la Production par Rencontre (Pratîtya samutpâda), qui est, et qu'il regarde le Moi qui n'est pas ? » (Ch. VI, § 4).

auteur de remarquables recherches, encore inédites, sur l'âge respectif des diverses parties du canon.

— On ne saurait évidemment de la manière dont les traducteurs chinois ont rendu en leur langue les mots nidâna, hetu, pratyaya, rien conclure touchant la signification primitive, antérieure de plusieurs siècles et spécifiquement indienne de ces mots. Pourtant l'ambiguité du terme *nidâna* transparaît à travers son équivalent yen-yuen 因緣, ainsi glosé par le Ta-ming San-tsang-fa-liu, Tripiṭ. k. XLIV, f. 8 a, que C. Puini traduit ainsi : « I dodici concetti di causa, o i dodici nidâna, che si svolgono motivando relativi effetti, si dicono ciascuno yen (hetu), « cause » ; mentre il necessario e successivo dipendere l'una causa dall' altra, si dice yuen ». (Le origini della Vita. Pratîtya samutpâda sûtra — Çali sambhava sûtra. *Rivista degli Studi Orientali*, vol. I, Roma, 1908, p. 454).

1) Voir le tableau schématique annexé par S. Lévi à sa traduction du *Mahâyâna Sûtrâlaṃkâra* (T. II. Paris, Champion).

Nâgârjuna, le fondateur de la doctrine nihiliste des Mâdhyamikas, interprète le Pratîtya Samutpâda comme un néant absolu. Selon sa « Pratîtyasamutpâdahṛdayakârikâ »[1], « les douze membres se résument en trois dharmas : passion (kleça), acte et souffrance... Le cercle de l'existence ne s'arrête pas de tourner... des dharmas vides naissent de dharmas vides ». Selon la deuxième (Lokâtîstava) de ses « Quatre odes » (Catustava)[2], naissance et destruction sont également illusoires : faute d'être existant en soi, indépendant (svabhâva, bhâvaḥ svatantro), ce qui existe par causation n'est aussi que vacuité (yaḥ pratîtyasamutpâdaḥ çûnyatâ, v. 20, qui coïncide avec Bodhicaryâvatâra, ix, 34, p. 427). Voici enfin par quelles expressions, dignes d'un Viṣṇuite célébrant la puissance fantasmagorique (mâyâ) dont dispose son Dieu, le même auteur prélude à son « Mâdhyamikaçâstra » en une invocation au Bouddha :[3] « Lui qui a enseigné le Pratîtya samutpâda sans disparition, sans apparition, sans coupure, sans éternité, sans venue, sans départ, sans unité, sans pluralité ; lui qui a enseigné la bienheureuse pacification de l'évolution (prapañca), lui le Bouddha parfait, je l'honore ! » Et à la fin de l'ouvrage, après avoir prouvé que Transmigration et Nirvâṇa ne font qu'un, Nâgârjuna, qui a terminé ses démonstrations négatives, se rappelle la formule aux douze membres (dvâdaçâṅga) : il lui consacre quelques pages, uniquement pour déclarer que c'est, dans le Hînayâna des Çravakas, l'équivalent de la vérité absolue (paramârtha) découverte par les Mahâyânistes dans le vide.

Ces divers témoignages nous paraissent significatifs. D'une part ils attestent que dans le Bouddhisme devenu une métaphysique très complexe, le Pratîtya Samutpâda avait singulièrement perdu de son importance : au lieu de constituer,

1) L. de la Vallée Poussin, *loc. cit.*, p. 123-4.

2) L. de la Vallée Poussin, « les quatre odes de Nâgârjuna », traduites du Tibétain, in *Museon*, 1913, XIV.

3) Voir « *Die Mittlere Lehre* (Mâdhyamika Çastra) *des Nâgârjuna*, nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser », Heidelberg, Winter, 1911.

comme dans les suttas, l'axe fondamental de la doctrine, ce n'est plus qu'un vieux rouage rouillé auquel on cherche péniblement quelque emploi dans la vaste machine ontologique construite par les Yogâcâras et démontée, pièce à pièce, par les Mâdhyamikas. D'autre part, ces textes montrent que tant vaut le phénomène, (dharma), tant vaut le Pratîtya samutpâda : chez les Mâdhyamikas nihilistes, sa valeur est nulle; chez les idéalistes Yogâcâras, elle est médiocre. Ce bourgeonnement de phénomènes issus de l'avidyâ ne saurait offrir plus de réalité que l'avidyâ elle-même : c'est l'exact pendant, ou plutôt, peut-être, le prototype, au sein du Bouddhisme, de la théorie vedântique de l'illusion. Si donc la formule des douze causes représente une théorie de la genèse évolutive (prapañca) du dharma, sa signification a dû varier en fonction des changements de sens subis par l'idée de dharma.

Quand dharma signifiait la loi de l'existence, et non pas seulement la loi morale, mais la loi dans tous les sens du mot, le Pratîtya samutpâda revêtait autant de réalité que la vie même, soit spirituelle, soit physiologique, dont il prétendait donner le secret. Or, dans l'agnosticisme des premiers âges bouddhiques, où les problèmes métaphysiques étaient écartés de parti pris, le « réalisme empirique », plus tard rejeté dans l'ombre par l'« idéalisme transcendantal », régnait sans conteste. Avant que l'on songeât à dénoncer dans le phénomène une vacuité, la nécessité qui nous fait rouler de l'ignorance à la douleur, peut-être aussi, réciproquement, de la douleur à l'ignorance, et ainsi de suite sans trêve, était bien loin de sembler pure apparence. Le saṃsâra, dont la chaîne duodénaire constituait l'expression, présentait une réalité poignante, puisque tout l'effort moral et spéculatif de l'Inde tendait à trouver une issue pour s'en évader. Aux yeux du prisonnier, son cachot n'est-il pas réel ? pour qui tourne et tournera toujours dans cet éternel cercle vicieux ignorance-douleur, douleur-ignorance, cette servitude mouvante n'a-t-elle pas autant de réalité que pour

l'écureuil sa course folle accomplie sur place en une cage tournante, et qui ne lui donnera jamais la clef des champs? Impossible d'assimiler à de simples abstractions, à de pâles entités les anneaux de cette chaîne rivés à notre existence, et qui meurtrissent l'homme comme une torture perpétuelle.

Le Pratîtya Samutpâda ne fut jamais uniquement une explication du phénomène ou de la vie : dès le texte du Mahâvagga que nous citions en commençant, et celui que nous mentionnons en note (p. 35, n. 1), on trouve un énoncé de la formule d'aspect négatif : la destruction (nirodha), de I entraîne la destruction de II, etc. Cela nous suggère déjà qu'il dépend de nous d'arrêter le fonctionnement de l'engrenage fatal. Bien plus, on peut lire la série en passant de XII à I, de manière à faire se résorber pour ainsi dire les uns dans les autres ces développements successifs du prapañca : le futur Bouddha ne manque pas de se répéter la formule dans l'ordre direct et dans l'ordre inverse, alternativement, au cours de la méditation où se prépare l'obtention de la Bodhi. Or, si, pratiqué de I à XII, le Pratîtya samutpâda fournit une théorie de la vie présente faisant comprendre que la souffrance résulte inéluctablement de l'ignorance, pratiqué de XII à I, il anéantit dans ses conditions de plus en plus lointaines la douleur de vivre et résout cette application à s'abstenir de la vie en une absolue inconscience (avidyâ) qui coïncide avec le nirvâṇa. Tel qu'il s'énonce, l'argument constitue la doctrine de l'être phénoménal, c'est-à-dire de la servitude; retourné, il donne la doctrine du salut ou de la délivrance. Quoi de plus conforme à la notion de dharma, que d'exprimer à la fois la nature de l'être, qu'il soit substantiel ou phénoménal, et la règle de la vie morale et religieuse? Quoi de plus conforme à l'allure habituelle de la pensée indienne, que de trouver dans la dénonciation de l'illusion la méthode même de l'affranchissement? Et même quoi de plus conforme à l'essence de toute philosophie, que d'offrir une théorie du monde qui ait pour contre-partie une doctrine de morale et de sainteté? Les deux séries de concepts se

recouvrent point par point, et se confirment l'une à l'autre leur vérité intrinsèque. Le Bienheureux n'a-t-il pas, dès lors, raison de proclamer devant Ânanda (cf. Mahânidâna Sutta) que la formule n'est nullement un abîme de profondeur insondable ou un écheveau d'arguties, mais une vérité claire et simple?

L'énoncé selon l'ordre soi-disant inverse représente, à vrai dire, l'ordre le plus naturel. P. Oltramare y reconnaît, à juste titre, la « genèse psychologique » du Pratîtya Samutpâda. Comment supposer que l'esprit, quel qu'il soit, qui a le premier mis sur ses douze pieds cette formule, soit parti d'avidyâ? Il aurait pris pour base l'avidyâ védântique? Mais elle est postérieure à l'institution de la formule bouddhique. Et il en aurait tiré la vieillesse, la souffrance et la mort? Ce serait non seulement un criminel, d'avoir fait jaillir de cette fatale boîte de Pandore tous les maux de la vie, mais encore un insensé, d'avoir pris, au hasard sans doute, un tel point de départ pour parvenir à un tel point d'arrivée. Manifestement au contraire on est parti du fait : vieillesse, souffrance, mort, et on en a cherché les conditions ; la biographie du Bouddha, sans doute forgée après coup pour illustrer la signification du Pratîtya Samutpâda, ne fait-elle pas commencer le premier « éveil » du « Réveillé », par le spectale soudain des misères humaines? Le douzième terme a donc été la donnée première, et l'ignorance la solution définitive du double problème théorique et pratique. Le Bouddhisme serait un pessimisme absolu, tel qu'il n'en apparut jamais, s'il s'en tenait à l'ordre I-XII de la formule. L'ineffable joie dont se repaît le Bienheureux après l'acquisition de la Bodhi ne se justifie que si une issue a été découverte dans le labyrinthe de la transmigration : pour la rechercher, il a fallu suspendre la course folle et aveugle, — c'est ce que symbolisent les attitudes impassibles de l'iconographie ; — remonter par la pensée aux étapes vertigineusement parcourues, — ce que symbolise l'attitude méditative, — jusqu'à l'obtention d'un terme logiquement premier, point d'appui où se suspend la chaîne

entière : l'ignorance ; — d'où la béatitude définitive empreinte sur le visage. Si la plastique avait voulu figurer, sous forme humaine, le Pratītya Samutpâda tel qu'il se présente dans l'ordre I-XII elle eût, comme la plastique chrétienne, façonné un Dieu torturé. Mais la littérature bouddhique s'est plu à semer avec profusion, sans aucun pessimisme, mais avec l'enivrement de la vérité conquise, jetée à tous les échos par une intense propagande, la formule I-XII, expression même de l'erreur, mais de l'erreur transpercée, par là même évanouie, désormais inoffensive, devenue même le témoin de la vérité. C'est ainsi que le Sâṃkhya, contemporain de ces premiers âges bouddhiques, montrait avec prédilection les évolutions de la prakṛti, cette danseuse qui ne fait valoir ses charmes que pour se révéler elle-même illusoire.

Outre sa portée indissolublement métaphysique et morale, comme théorie à la fois de l'erreur et de la délivrance, le Pratītya Samutpâda présente, au point de vue de l'histoire des idées logiques, une importance exceptionnelle. N'oublions pas que ce raisonnement se donne comme une explication, et singulièrement explicative, puisqu'il passe pour avoir introduit le fondateur du Bouddhisme à l'illumination suprême. Nos efforts pour deviner son sens seront donc vains, tant que nous ne saisirons pas la sorte d'intelligibilité qui lui est propre. Ne nous absorbons pas, encore une fois, dans l'analyse minutieuse des transitions I à II, etc. ; cet examen de myopes, fait à la loupe, nous cacherait la signification de l'ensemble. Prenons encore, à ce nouveau point de vue, pour principe directeur la possibilité de lire l'argument dans les deux directions, directe et inverse.

Cette oscillation entre les deux manières de le comprendre serait, s'il s'agissait de rapports de causalité ou d'identité, un absurde piétinement sur place, que l'on peut trouver digne d'être imaginé par des érudits européens, mais non d'ouvrir la félicité à un Tathâgata. Passer de cause à effet, puis revenir

d'effet à cause, peut être une utile vérification, non l'accès à une grande vérité. Tirer d'un concept un autre qui s'y trouverait inclus, puis faire rentrer le deuxième dans le premier, c'est tautologie et truisme. Ne nous étonnons pas que la formule soit malaisée à exprimer en termes de causalité ou de rapports idéaux, car elle n'a d'importance que si elle concerne tout autre chose. Le Pratîtya Samutpâda porte sur des faits, non sur des notions; ces faits ne se produisent pas spontanément les uns les autres, à moins que nous ne nous abandonnions à leur emprise : la présence, la complicité par ignorance ou par appétit vital d'un sujet humain est sous-entendue tout le long de la série; sinon comment pourrions-nous remonter à rebours le torrent impétueux? Les faits ne se déduisent ni ne s'induisent les uns des autres, car il n'existe entre eux aucune relation de subsomption, ni en compréhension, ni en extension. Les seules expressions qui conviennent pour désigner la chaîne duodénaire sont, dans la direction de I à XII, celle de progression, et dans la direction contraire celle de régression : la formule atteste non un raisonnement par causalité ou par inférence, mais une allée et venue, une marche. Le mot *pratîtya* est un gérondif construit sur la racine *i*, aller. Or, quand on chemine dans l'inconnu, s'assurer de sa route en revenant sur ses pas, c'est autre chose qu'une répétition stérile ou un truisme. La perspective change quand on passe d'une direction à l'autre, mais on est sauvé si l'on a des points de repère marquant l'itinéraire, et s'ils sont fixes et se retrouvent au retour comme à l'aller. Le Bouddha s'assurant de la route parcourue en revenant sur ses pas et reconnaissant les étapes franchies, procède comme le Petit Poucet semant des pierres sur le sentier : sagesse enfantine, mais non puérilité. L'aspiration du Bouddhisme ne consiste-t-elle pas à indiquer une voie, voie bonne, voie lumineuse, par opposition aux *gatis* mauvaises et ténébreuses; un chemin, *mârga*, qui ne dévoie personne, un véhicule, *yâna*, qui nous fasse rouler sur une route sûre? Il n'est pas indifférent que nous puissions rattacher

ces notions si foncièrement bouddhiques à notre interprétation du Pratîtya Samutpâda. Autant il était incompréhensible, conçu comme une chaine causale ou un emboîtement de concepts, autant tout devient simple, si nous nous le représentons comme un itinéraire. Si je vais d'Indraprastha à Pâṭaliputra, Indraprastha ne produit pas Mathurâ, Mathurâ ne produit pas Prayâga ; on ne fait pas sortir Mathurâ d'Indraprastha, ni Prayâga de Mathurâ ; mais il est sûr que pour aller du point de départ au but je dois passer par telles et telles étapes. Peu importe que ces étapes soient des choses, ou des états d'esprit, ou les deux à la fois : il importe seulement que ce soient des jalons, et ce ne sont des jalons que si on les retrouve dans la même situation respective quand on fait la route inverse.

Que l'on puisse diverger d'opinion quant au nombre et au choix des dix jalons intermédiaires, nous ne le contestons pas : les multiples variantes de la formule montrent qu'elle n'avait pas une sacro-sainte fixité ; mais cela montre aussi que sa portée déborde infiniment l'acception de chacun des termes pris un à un, et que le raisonnement peut avoir une grande plénitude de sens, alors même qu'il se rencontrerait de la contingence et de l'arbitraire dans l'assignation des jalons. Nous ne pensons pas, pour autant, que leur détermination soit une superfétation, une complication inutile : c'est la place des jalons, non l'emploi de jalons qui est de peu d'importance. Toute l'originalité du Bouddhisme à l'égard du Vedânta consiste à repérer la route qui rattache la misère à l'ignorance, à substituer ainsi l'idée d'un progrès lent et pénible, moral et théorique, à l'idée toute statique d'une illusion qui dissimule l'être véritable. Et l'originalité du Bouddhisme à l'égard de Sâṃkhya consiste d'une part à supprimer ce finalisme latent qui faisait travailler la matière décevante au profit de l'esprit contemplateur ; d'autre part à remplacer une hiérarchie de réalités, de principes stables et objectifs (tattvâni) par une succession d'étapes à franchir sur une route donnée. Aucun finalisme dans le Bouddhisme :

le Pratîtya Samutpâda est un automate qui nous fabrique et nous broie, jusqu'à ce que nous démontions son mécanisme et triomphions par là du destin, c'est-à-dire du Karman. Aucun être, aucun principe durable dans le Bouddhisme : la production phénoménale n'est que relativité; ce qui roule dans la cage tournante n'est qu'un agrégat de skandhas lui-même transitoire : pourtant il peut se reconnaître comme agrégat, remonter le cours de la vie, s'échapper dans ce qui n'est ni être, ni non-être. En dépit d'une parenté certaine entre le Bouddhisme et le Sâṃkhya, leur inspiration est différente; aussi à une époque très basse, celle de Vasubandhu, les deux doctrines s'affrontaient-elles encore en des tournois oratoires.

La nouveauté de l'attitude logique attestée par la formule duodénaire contraste surtout avec les procédés d'une dialectique imaginative familiers aux Brâhmaṇas et aux Upaniṣads. Dans l'exégèse rituelle, des correspondances symboliques entre réalités du tout au tout différentes; dans la spéculation pure des affirmations d'équivalence par delà les distinctions apparentes : telles étaient, en somme, les seules démarches, nous n'osons pas dire les seules méthodes, de la pensée brâhmanique antérieure au vᵉ siècle avant notre ère. Cette aperception d'identités par delà les irréductibilités du donné avait suscité chez les premiers métaphysiciens une ivresse telle, que l'esprit, enthousiaste de ses prétendues découvertes, ne se croyait astreint à observer aucune précaution ni exposé à rencontrer aucun obstacle. Une idée quelconque menait à une idée quelconque, puisque toutes se valaient; le breuvage rituel appelé soma, l'immortalité, l'astre lunaire, le lièvre étaient même chose; par une endosmose et une exomose réciproques le contenu de chaque concept pouvait se déverser dans celui d'un autre et recevoir de lui son essence entière. Tout au contraire, le Pratîtya Samutpâda, par la notation scrupuleuse d'un certain ordre entre certains faits, témoigne d'un besoin de fixation des idées qui, sans prétendre encore à les définir, révèle déjà la

croyance à un déterminisme, d'autant plus nécessaire à affirmer que la relativité était universellement proclamée. Nous ne songeons pas, d'ailleurs, à soutenir que ce fût une formule sans analogue : vers le même temps ou à une date un peu ultérieure, aux abords de l'ère chrétienne, le Mahâbhârata fourmille de raisonnements du même type, susceptibles, eux aussi, d'être parcourus pour ainsi dire à rebrousse poil comme dans le sens de la fourrure[1]; preuve que nous avons affaire ici à une phase distincte de la pensée logique.

Avoir conçu le problème moral et philosophique comme la fixation de jalons sur une route : cette attitude fut un des principes directeurs de l'évolution bouddhique. Par là le Bouddhisme avouait sa parenté profonde avec le Yoga, discipline d'approfondissement intérieur, familière avec l'idée mystique d'étapes spirituelles à parcourir. La fusion des deux doctrines amena tout naturellement les Yogâcâras, Bouddhistes-Yogins ou Yogins-Bouddhisants, à échelonner le progrès religieux sur un long voyage à travers des « terres » (bhûmis) différentes, en un ordre irréversible. Sans doute le sens propre du Pratîtya Sâmutpâda s'était perdu, puisque dans la dialectique idéaliste théorie de l'être et théorie morale sont, pour parler comme Plotin, une « procession » une marche en avant ; tandis que dans la formule bouddhique la vérité spéculative était affaire de procession et le salut affaire de « conversion », ou de marche à rebours. Pourtant l'influence de la chaîne aux douze membres sur l'école idéaliste est certaine ; et c'est dans cette école, chez ses représentants les plus tardifs, au XVI[e] et VII[e] siècles de notre ère, Dignâga et Dharmakîrti, qu'apparaît une logique formelle en pleine conscience de sa tâche et en pleine possession de sa technique. Tout le progrès consistera dans l'élaboration de l'idée de pramâṇa, critère de la vérité, ainsi que dans une notion plus abstraite de la connexion nécessaire. Cette dernière, dans le

1) Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre étude sur « la Théorie comparée du Sorite », *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1912.

Pratîtya Samutpâda, n'avait de sens qu'en fonction de l'activité d'un agent humain, qui déclenchait ou entravait l'engrenage des fatalités objectives : les purs logiciens concevront une nécessité immanente aux faits eux-mêmes, aux idées elles-mêmes. En tous cas, le Bouddhisme ayant joué dans la spéculation indienne le rôle d'un excitant, d'un ferment, le retentissement du Pratîtya Samutpâda ne saurait être exagéré. L'ironie des événements voulut que le Hînayâna qui nous conserva avec le plus de fidélité les expressions primitives de la série duodénaire, en tirât parti bien moins que le Mahâyâna : moins en contact avec le Yoga, plus soustrait surtout aux influences hellénico-persanes, il se contenta de rabâcher la formule littérale et de construire à son image des moulins à prières. Cependant, soit dans l'un, soit dans l'autre véhicule, le raisonnement aux douze termes se montrait capable de conquérir l'Asie, car sa contexture même exprimait en un sens la conquête de la vérité, dans l'autre sens la conquête du salut.

P. Masson-Oursel.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1912-1913

Analecta Bollandiana.

T. XXXI, 1912.

Fasc. IV. P. Peeters, *S. Antoine le néo-martyr*. Légende sans fondement d'un qoraïchite nommé Raouah, converti au christianisme par un miracle de S. Théodore, livré au qâdhi de Damas par sa famille et condamné à mort par Haroun Er Rachid. Bien qu'il existe de cette légende des versions en arabe, en éthiopien et en géorgien, qu'Al Birouni et l'historien syriaque Michel en aient parlé, le P. Peeters démontre, par des arguments irréfutables, que cette légende n'est qu'une agglomération de traits de provenances diverses; d'ailleurs, elle existait déjà au xe siècle; l'auteur croit cependant que le saint a existé.

T. XXII, 1913.

Fasc. I. Bibliographie. *Mélanges de la Société orientale de Beyrout*. L'auteur du C. R., le P. Peeters, à propos de l'article du P. Cheikho, fait remarquer l'utilité d'une étude d'ensemble sur les légendes chrétiennes du Qorân et exprime le désir que le P. Cheikho entreprenne cette tâche. — Sarre et Harzfeld, *Archæologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, t. I et III. L'article signale la représentation de S. Georges vainqueur du dragon sur le portail monumental d'un Khân élevé au xiiie siècle par l'atabek Lou'lou', au bord de la route de Sindjâr. A ce propos, l'auteur du C. R., le P. Peeters, combat la théorie de M. Clermont-Ganneau sur l'identification de S. Georges de Lydda avec Persée. Ceci n'a rien à voir avec la représentation de S. Georges sur le portail du Khân. Que la légende du vainqueur du dragon ait émigré vers l'Est, c'est possible : elle a bien émigré dans l'Occident européen. Le récit de la mission et des recherches archéologiques auxquelles elle s'est livrée, mérite de grands éloges pour les monographies qu'il renferme : Roşafah, Raqqah et Tikrit. Il est regrettable toutefois que les écrivains chrétiens, surtout syriaques, n'aient pas été plus utilisés.

Annales universitaires de l'Algérie.

Première année 1912.

N° 3. Septembre 1912. Bibliographie. Machuel, *Les ouvrages arabes*. Compte-rendu sommaire et néanmoins inexact : il y avait des critiques à faire sur le choix et la disposition des morceaux de cette anthologie.

N° 4. Décembre 1912. Bibliographie. A. Bernard, *Le Maroc*. Analyse de ce volume excellent et qui vient à son heure. L'auteur du C. R., J. Garoby, fait remarquer qu'« on pourrait demander que la partie consacrée à l'islâm fut un peu plus développée, bien que rien d'essentiel n'ait été oublié ». — Pervinquières, *La Tripolitaine interdite*. Très courte notice : mais en dépit du titre, il est inexact de dire que « la ville de Ghadamès était *jusque-là* interdite aux Européens » (p. 616). Pourtant, M. Pervinquières avait énuméré, p. 88, la liste des voyageurs qui l'avait précédé (elle n'est d'ailleurs pas complète) ; d'ailleurs il est également inexact de dire que depuis quarante ans les Européens n'y pénétraient plus. En 1881, il y avait encore des Pères Blancs que l'autorité turque fit ramener. C. R. par J. Garoby. — G. Yver, *Correspondance du capitaine Daumas, consul à Mascara*. Ouvrage important qui nous fait connaître exactement l'état de la société musulmane qui entourait 'Abd el Qâder au temps de sa puissance.

Deuxième année.

N° 5. Mars 1913. Bibliographie. H. Carbou, *La région du Tchad et du Ouadaï*. Dans un article développé, tel que le méritait ce travail, R. Lespès fait valoir l'importance de l'œuvre de M. Carbou : « œuvre utile et dont lui seront reconnaissants, non seulement les spécialistes de la linguistique, mais en général tous ceux qui s'intéressent à l'Afrique française et principalement nos officiers et nos administrateurs coloniaux ».

N° 6. Juin 1913. G. Mercier, *La question indigène. Une mise au point des réformes à accomplir*. Exposé précis et clair de la situation. L'auteur signale l'islam comme le principal obstacle à toute modification : « Une religion qui a façonné l'homme dès sa naissance, le coulant dans un moule rigide où s'emprisonne sa vie civile, où se fige sa vie morale, où se tarit son activité intellectuelle ; une religion qui lui donne en retour le tranquille courage d'accepter la mort, qui le trempe contre la douleur, qui porte au maximum sa résistance aux vicissitudes de la vie, aux pertes, aux ruines, aux fléaux ». C'est par les intérêts matériels

que la société musulmane se laissera attirer sur la route du progrès. — Bibliographie. DESROCHES, *Le Maroc*. « Simple guide du touriste, du commerçant et de l'industriel. » L'introduction géographique est singulièrement imprécise et inexacte. C. R. par J. GAROBY.

Nº 7-8. Septembre 1913. Bibliographie. MICHAUX-BELLAIRE, *Le Gharb*. Tableau parfait, complet et minutieux de la vie marocaine, mais on relève la pauvreté géographique du texte. — Mme LADREIT DE LA CHARRIÈRE, *Le long des pistes maghrébines*. Volume agréable à lire, mais c'est tout. C. R. par J. GAROBY. — IBN KHALDOUN, *Histoire des Beni 'Abd el Wâd*, t. II, 2e p., tr. par BEL. Aussi intéressant pour la littérature que pour l'historien. — EL BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale*. Cette réimpression a rendu un service signalé à tous les travailleurs. Ces comptes-rendus sont de G. YVER. — SAADI, *Le jardin des roses*, trad. par F. TOUSSAINT. Quelques lignes consacrées à cet ouvrage insignifiant : elles sont encore de trop. — WACYF BOUTROS GHALI, *Le jardin des fleurs*. Le C. R. aurait pu indiquer que beaucoup de choses manquait dans ce volume dont le besoin ne se faisait nullement sentir. C. R. par BEN CHENEB. — MASQUERAY, *Souvenirs et visions d'Afrique*. Réimpression d'un livre dont la valeur littéraire égale celle de Fromentin. Il n'est que juste de la ressusciter et de la rendre à la connaissance d'un public nouveau. C. R. par P. MARTINO.

ANTHROPOS.

T. VIII, 1913.

Fasc. 2-3, mai-juin. J. TFINKDJI, *Essai sur les songes et l'art de les interpréter en Mésopotamie*. Cet article renferme un grand nombre de faits et de renseignements intéressants; on eût pu les rapprocher des traités spéciaux d'Ibn Chirin, En Nabolsi, etc.

ATHENÆUM.

1912, 1er semestre.

Nº 4394, 13 janvier. Bibliographie. EMILY SHAREEFA OF WAZAN, *My Life Story*. Le livre de cette institutrice anglaise, mariée à un des principaux chefs religieux de l'islâm est plein d'intérêt; le style est simple et sans affectation.

Nº 4396 27 janvier. BARCLAY, *The Turco-Italian war and its Problem*. D'après le C. R. ce livre ne traite pas de la question religieuse.

Nº 4404. 23 mars. MOREL. *Morocco in diplomany.* L'article aurait pu être plus sévère vis-à-vis des calomnies dont ce livre est rempli vis-à-vis de la France, de l'Espagne et de l'Angleterre elle-même.

Nº 4405. 30 mars. E. BENNETT, *With the Turks in Tripoli.* Livre partial en faveur des Turks; l'œuvre militaire italienne y est dépréciée. De nombreuses fautes d'impression.

Nº 4408. 20 avril. ROUTH, *Tangier.* Le seul livre qui compte véritablement pour l'histoire de l'occupation anglaise de cette ville de 1681 à 1684. L'auteur de l'article aurait pu ne pas oublier l'ouvrage de Davis : *The history of second Queen's Royal Regiment* (Londres, 1887).

Nº 4409. 27 avril. *The Encyclopædia of Islam,* (art. Bahira-Bu'ath). Les principaux articles qui sont loués sont les suivants : Beloutchistân (Longworth Dawer), Bosnie et Herzégovine (Kreśmaric), Baléares (Seybold), Bambara, Barka et Bardo (Yver), Berbères (Yver et R. Basset), Berghouata (R. Basset), Barmékides (Barthold), Bashkir (id.), Becke (id.), Bosra (Hartmann), Bengale (Cotton). Quelques manques de proportions sont signalés et aussi une regrettable concision, p. ex. dans l'article Bayezid (Cl. Huart).

Nº 4414. 1er juin. CH. LAPWORTH et HELEN ZIMMERN, *Tripoli and young Italy.* Livre à tendances italiennes bien marquées et qui renferme quelques erreurs historiques et des prédictions plus qu'hypothétiques. Un index manque.

2e semestre.

Nº 4419. 6 juillet 1912. MABEL LOOMIS, *Tripoli the mysterious.* Éloge d'un livre qui nous dépeint d'une façon pittoresque une ville restée jusqu'ici exclusivement musulmane. Il n'est pas exact de dire, comme l'auteur du compte-rendu, que les Américains, par le bombardement de Tripoli, furent les premiers qui firent opposition au système d'impôts levés par les corsaires barbaresques. En 1799, la flotte portugaise, commandée par Donald Campbell, bombarda Tripoli et arracha un traité à Yousof Qaramanli qui gouvernait la ville en souverain indépendant (cf. le poème latin de Cardoso, *Guerre de Tripoli*, Paris, 1846, in-8, et le traité officiel publié à Lisbonne, *Tractado de Paz et Amizade...*, 1799, in-4).

Nº 4420. 13 juillet 1912. CUNNINGHAM, *To day in Egypt.* Le C. R. approuve les critiques de l'auteur, mais il relève un certain nombre d'erreurs.

Nº 4436. 2 novembre 1912. WAVEL, *A modern pilgrims in Mecca and a Siege in Sanaa.* Le pèlerinage à la Mekke est relativement facile sous

un déguisement, encore qu'il faille se soumettre à certaines pratiques, l'*iḥram*, par exemple, qui est d'une esthétique douteuse pour certains Turks corpulents. La description des cérémonies du pèlerinage est plus vivante que celle de Burton avec son style affecté. Le volume se termine par le récit du voyage de l'auteur et de sa captivité à Sanaa en 1910. Son livre, malgré quelques restrictions est plein d'intérêt et de nouveauté.

1913. 1er semestre.

N° 4449. 1er février. MIRZA MUHAMMED, *The Tarikh-i-Jahan-Gusha.* Bonne édition de la première partie de l'ouvrage d'un historien qui se place à côté de Rachid eddin.

N° 4451. 15 février. MARMADUKE PICKTHALL, *Veiled women.* Livre attrayant ; c'est la philosophie de la femme d'après le musulman, surtout d'après la femme musulmane.

N° 4452. 22 février. *The Duab of Turkestan.* Il ne s'agit dans le compte rendu que de la géographie physique.

N° 4453. 1er mars. BALDENSPERGER, *The Immovable East.* Le livre est intéressant, mais déparé par de nombreuses fautes commises par l'auteur quand il a voulu traduire de l'arabe.

N° 4456. 22 mars. FALLS, *Three years in the Libyan deserts.* Quelques méprises ; une tendance anti-anglaise et germanophile exagérée. La traduction est pénible.

N° 4457. 29 mars. BAKER, *The Passing of the turkish Empire.* D'après le compte-rendu, c'est l'œuvre d'un naïf pour ne pas dire plus ; il ignore d'ailleurs la littérature turke où il ne connait que Nasr eddin Hodja. ZEYNEB HANOUM, *A turkish Woman's European Impressions.* Intéressantes observations.

2e semestre.

N° 4476. 9 août. MILLER, *The Ottoman empire.* Ouvrage écrit dans un esprit turcophobe ; il ne mérite cependant pas les attaques de l'auteur anonyme du compte-rendu.

N° 4477. 16 août. CL. FARRÈRE, *Fin de Turquie.* Le compte rendu pourrait être plus sévère pour ce livre qu'on dirait écrit par un snob.

N° 4481. 13 septembre. *Encyclopædia of Islam*, n° XIV-XVII. Quelques critiques sur le manque de proportion ou la longueur des articles ; néanmoins elle est sans prix pour tous ceux qui étudient les peuples musulmans, leur histoire, leur religion et leurs coutumes.

N° 4494. 12 décembre. OMAR KHAYYAM, *Rubaiyât*, trad. JOHNSON PASHA. Il ne paraît pas que cette nouvelle traduction en vers soit à louer.

Boletin de la Real Sociedad Geografica de España.

T. XLV, 1913.

1er fasc. Le P. Rafael Gonzalez, *Estados social de los mahometanos en Marruecos*. Conférence faite par un franciscain que ses préjugés religieux empêchent de juger avec impartialité la religion musulmane. Qu'est-ce que la secte des Dercánas (*sic* pour Derkaouas?) qui nient la mission divine de Moḥammed?

2e Fasc. D. Fernando Iñiguez. *Los Terrenos de nuestra zona de influencia en Marruecos*. Rien en ce qui concerne l'islâm. — A. Blasquez et Delgado Aguilera. *Estudios geográfico-históricos de Marruecos*. Traduction, sans aucune indication d'édition, d'un certain nombre de fragments d'auteurs anciens et arabes sur le Maroc : ces derniers extraits comprennent El Idrisi, le Kitâb el *Istikar* (*sic*, lire *El Istibçâr*) — on est surpris de ne pas trouver El Bekri, du moment que son plagiaire est cité — et Abou'l féda. Comme on le voit, ce recueil qui ne comprend ni El Bekri, ni les chapitres géographiques d'Ibn Khaldoun, ni Ibn Batoutah, ni le géographe d'Alméria, ni Ibn el Khaṭîb ne peut être que d'une très médiocre valeur. Les extraits ont-ils même été traduits sur les textes grecs, latins et arabes? Il est permis d'en douter, quand on voit Isticar (*sic*) pris pour un nom d'homme (p. 293) « se incluyen los relatos de... y los de los géografos árabes, El Edrisi, Isticar y Abulfeda ».

Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire.

T. X, 1912.

L. Massignon, *Six plats de bronze en style mamelouk*. Description très détaillée de six plats qui sont l'objet de nombreuses notes historiques sur cette période de l'histoire d'Égypte.

T. XI, 1913.

L. Massignon, *Le dialecte de Baghdad*. Étude intéressante d'un dialecte, objet jusqu'à ce jour, de travaux incomplets. L'auteur y reconnaît des traces de juxtaposition de sept groupes principaux, répartis en autant de questions. Il semble cependant qu'il y aurait lieu de remonter à un type unique dont on conserve encore aujourd'hui les vestiges dans les dialectes sonnites de l'A'zamyah et de Haïdar-Khâneh. Une des sources importantes, antérieure aux diwâns de Moḥammed ibn Mous et

d'Ibn Soudoun (xvᵉ siècle) est le recueil de proverbes courants par le qâdhi Abou'l Ḥasan 'Ali et Taliqâni (421 hég. à 1030) qui viennent d'être publiés au Qaire par M. Massignon. L'influence persane est marquée surtout dans le vocabulaire ; l'influence turke est beaucoup moindre ; quant à l'influence anglaise, si forte à Basrah (dans le langage des marins), elle est très faible à Baghdâd. — H. Massé, *Code de la Chancellerie d'État* (période fatimite) traduit d'Ibn es Ṣairafi. Ouvrage excessivement important pour l'histoire de l'administration sous les Faṭimites. La traduction très soignée est accompagnée de notes où abondent les renseignements historiques et politiques.

Bulletin de la Société archéologique de Sousse.

VIIIᵉ année 1910, nº 15 (paru en 1913).

Vercoutre, *Survivances de coutumes en Tunisie*. L'auteur rapproche d'un passage de Pline l'Ancien, mentionnant la chair des rats d'Afrique comme remède contre les affections des poumons (*Hist. nat.*, XXX, 14), un fait dont il fut témoin : des indigènes musulmans de Sousse, se livrant à la chasse des hérissons, dont le sang est considéré comme très efficace pour les maladies de poitrine. A l'aide d'un autre passage de Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, VIII, 82), il assimile les hérissons de Sousse aux rats de Cyrénaïque mentionnés par le même auteur. Mais déjà El Qazouini (*'Adjâïb el Makhouqât*, p. 445) et Ed Demiri, (*Ḥaïat el Haïaouan*, II, 291) signalent la chair du hérisson comme un remède contre la phtisie pulmonaire. Il n'est donc pas nécessaire de remonter à l'antiquité latine et de changer un rat en hérisson pour trouver l'origine de cette superstition chez les Arabes modernes.

Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord (1912).

Nº 1. Bringaud, *Moulay Hafid intime*. M. Bringaud avait essayé de réhabiliter Moulay Hafid en contestant sa cruauté et sa lâcheté. Lui-même a été une des premières victimes des massacres de Fâs, organisés avec la complicité de l'ex-sultan du Maroc. — Aubry, *La Tripolitaine d'aujourd'hui et de demain*. Cet article est fait uniquement avec le livre de M. Mathuisieulx, aussi les lacunes n'y manquent-elles pas.

Nº 2. Charlet, *L'oasis de Djaneb*. Description de la zaouyah des

Senousis construite en 1902 par le moqaddem Mohammed es Seghir er Senousi. Il y fut remplacé comme chef de la zaouyah par un Touareg du nom d'Akhammouk ag Sa'ad qui s'enfuit lors de l'arrivée des Français. Une fetoua du qaïd 'Abd en Nebi, moqaddem des Tidjania, déclara que la zaouyah senousi avait été, non un lieu de prières, mais un centre de propagande contre l'autorité française et qu'en conséquence, il était licite d'y établir une redoute pour assurer la sécurité du pays. La correspondance avec les zaouyahs Senousis de Ghat et de Koufra fut saisie au domicile de d'Akhammouk. — Bibliographie : G. Colin, *Avenzoar*. Id., *La Tedkirá d'Abu'l Ala*. Éloge mérité de ces deux livres par M. Cour.

N° 3. H. Barlette, *Monographie de Tiharet*. Au point de vue historique, cet auteur n'apporte rien de neuf, il s'est contenté de reproduire des renseignements de seconde et de troisième main en y mêlant des erreurs. Il est dit par exemple que les Mzabites ne croient pas à la prédestination et nient l'existence (l'auteur a voulu dire la légitimité) des quatre premiers khalifes; ils ne commencent qu'au cinquième (Mo'aouyah !) la série légitime des khalifes (p. 324-325). Edrissi (*sic*) y est qualifié d'historien. On peut se demander ce qu'est le « Hamuh » de l'historien Azizi (?) (p. 291). D'Abou 'Obeïd el Bekri, M. Barlette fait deux personnages : 'Obeïd (*sic* pour Abou 'Obeïd el Bekri) et El Bekri « auteur historien arabe célèbre » (p. 292). Les historiens abadhites publiés en Orient et traduits par Masqueray et De Motylinski sont ignorés pour la période restreinte, sauf Abou Zakarya qui est appelé « Abou Zacheria », (p. 293), et ailleurs (p. 294) Abou Zaccharia et Zacharia. P. 295, 'Abd er Rahman III l'Omayade est appelé « le Madhi ». La 2e invasion arabe est placée en 1350 de notre ère (p. 326) c'est-à-dire plus de deux siècles et demi après sa date réelle. Il est juste d'ajouter que beaucoup de fautes (p. exemple la *Blachère* pour la Blanchère, *Khaldoum* pour Khaldoun, *Khaleb* pour Khaled, etc.) doivent être attribuées à la négligence sans pareille avec laquelle ce Bulletin est imprimé et l'impression surveillée. Plusieurs légendes sont signalées : près de l'O. Tiguiguest, la grotte de Sidi 'Ali où pénétra de nos jours un certain Hadj Sahroui qui transforma en moucherons les animaux féroces qui s'y trouvaient et put s'approprier une partie des richesses immenses qu'elle contenait. Les arbres qui abritent le marabout de Sidi 'Ali seraient des chrétiens métamorphosés par lui ; près de la qoubbah de Kraich, où est enterré le marabout Keboucha, chez les Hallouïa Gheraba, se rassemblent des tolbas surnaturels qui récitent le Qorân ; un indigène qui les vit s'évanouir à son approche en devint fou ; la qoubba voisine qui

abrite les restes du marabout Sidi 'Ali fut construite à la suite d'un miracle fréquent dans l'Islâm ; après la mort d'un saint, un mulet est chargé de son cadavre qu'on enterre à l'endroit où, par la volonté divine, s'arrête l'animal. Cf. les exemples que j'en ai rassemblés : *Nedromah et les Traras*, p. 33-34, note 2. Naturellement les qoubbas placées sous l'invocation de Sidi 'Abd el Qâder el Djilâli sont nombreuses. Toutefois l'auteur fait une confusion en lui attribuant (p. 332) un miracle qui est le fait de son homonyme ; Sidi 'Abd el Qâder ben Moḥammed, célèbre depuis sous le nom de Sidi Cheïkh (cf. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, p. 138-139). Après un court historique de deux tribus, nous trouvons une page et demie consacrée aux confréries religieuses, mais sans ordre ; celle de Mouley Tayeb est mise sur le même pied qu'une fraction des Senousya, des Derqaoua et Qadryah. Si courte qu'elle soit, cette partie renferme de nombreuses inexactitudes. Ainsi la zaouyah de Sidi Adda, chez les O. Lakred, fut fondée en 1793 (1207 h.) par Si Moḥammed ben Mokhtâr ; et non en 1837 ; cette dernière date est celle de l'arrivée du cheikh Adda. Le nom du cheïkh actuel, travesti en *Ghellamallah Mohammed* est Aḥmed Gholam Allah ; il était le troisième fils et non le neveu de Si Adda, comme l'indiquent les documents que je tiens de lui-même. Il eut été utile de décrire les *ziarât* qui se font à quelques uns des tombeaux de ces cheikhs, surtout le jour de la fête appelée « *ta'âm* ». L'article se termine par des considérations générales qui n'ont pas, à défaut d'autre mérite, celui d'être neuves. Quand on parle d'une évolution possible des musulmans, il faut tenir compte de l'obstacle causé par douze siècles de soumission à la religion la plus stricte qu'on puisse imaginer ; si cette évolution se produit, ce sera l'œuvre de plusieurs siècles. — MARCEL SIMON, *Settat, ses origines*. Renseignements sur la fondation de cette ville et son histoire, mais rien qui concerne la religion. — GARD, *Les chroniques de la Mauritanie sénégalaise*. Article fait uniquement avec l'ouvrage d'Ismaël Hamet et par conséquent sans grande importance.

IVe trimestre. LADREIT DE LA CHARRIÈRE, *Grandeur et décadence de Moh'ammed* (sic) *el Hibba, sultan bleu*. Tableau intéressant et d'un auteur bien informé sur la tentative d'installer une nouvelle dynastie au Maroc et qui trouva son apogée dans l'occupation momentanée de Marrâkoch par El Heiba. C'est l'histoire traditionnelle du Maghrib, depuis les Almoravides jusqu'aux Chérifs, qui se renouvelle : une poussée des dynasties du Sahara contre une dynastie affaiblie, dans un pays divisé, sous le couvert de la religion. La tentative aurait probablement réussi

sans la France qui, malgré des difficultés extérieures, remplit heureusement le rôle qui semblait échoir aux Portugais au XVIe siècle, lors du remplacement des B. Ouattas par les Chérifs. — H. BARLETTE, *Monographie de la région du Tiharet* (fin). Élevage et culture. — Bibliographie CARBOU. Tout en reconnaissant que l'auteur a fait œuvre utile, l'auteur de l'article s'est mépris sur le but de l'ouvrage ; ses reproches ne sont pas fondés ; ainsi, c'est par raison d'économie que les gravures n'ont pas été publiées. — A. BERNARD. C'est un résumé d'ensemble des meilleurs travaux sur l'empire chérifien et une esquisse tracée avec un rare bonheur des solutions que comportent la plupart des grands problèmes soulevés par l'installation du protectorat français. Ces comptes-rendus sont d'A. BEL.

1913. 1er trimestre. LAFAYE, *Le pays des Houara* (avec carte). Description, surtout géographique de la région de la Moulouya. L'auteur signale la qoubba d'une négresse, Lalla Sa'ada, transformée aujourd'hui en Sidi Sa'ada, sur la montagne du même nom ; près d'un gué de la Moulouya, la qoubba de Sidi Ben Djafer, descendant de Sidi Aḥmed ben Yousof, qui émigra en Algérie en 1844 « l'année du riz » ; toute sa famille y est enterrée. L'article renferme d'ailleurs de graves erreurs sur les populations. Les Hoouâra, que l'auteur, qui n'a probablement pas lu un seul historien arabe, appelle Haoura, bien qu'arabisés par la langue et les coutumes, sont berbères d'origine et leurs établissements dans la région est bien antérieure au XIXe siècle ; les historiens arabes nous les y montrent déjà installés mille ans auparavant. L'importance du berbère au Maroc est absolument méconnue. Quelques renseignements sur les tribus chorfa établies dans la région. Sur la route d'Oujda à Taza, l'auteur signale sur la rive droite de la Molouya, la qoubbah de Sidi 'Abdallah es Sebbâgh (et non Sebaghi) qui aurait été un compagnon de Mouley Idris et qui aurait reçu ce surnom (*Es Sabbâgh* = le teinturier) pour avoir teint en rouge et pour l'avoir placée sous son bras, une étoffe blanche ; plus loin, sur la rive gauche de la Moulouya la qaṣbah de Sidi Mohammed ben 'Abder Raḥmân ; ce saint, inconnu de tous, étant mort, sa tombe fut illuminée la nuit : aussi on lui construisit une qoubba. On trouvera aussi la légende des sept Tolbas qui, par politesse mutuelle, se laissèrent mourir de soif (p. 25) ; celle de la Roumiah qui habitait la qasbah de Mérada et en disparut après la mort de son fils (p. 33). — ALIBERT, *Souira Kedima*. Ruine d'une vaste forteresse à 24 kilomètres à l'est de Mogador ; la tradition en attribue la fondation à un certain Mohammed Dehebi et sa ruine à la malédiction d'un saint nommé Sidi Brahim Ou

Isha dont le sultan avait fait détruire les abeilles qui causaient des dégâts dans ses plantations de canne à sucre.

2e trimestre. L. Barlette, *Monographie de la commune mixte de Dra'el Mizân*. Quelques légendes d'origine arabe en pays kabyle. Ainsi, sur le pic de Tamgout Haizer, regardé comme le centre du monde, la tradition prétend que tous les vendredis les anges envoyés par Dieu se réunissent pour délibérer sur les choses humaines (cf. Desparmet, *Bulletin de la Soc. de Geog. d'Alger*, 1910, 2e trimestre); une grotte dans le voisinage est considérée comme le purgatoire. Les justes seuls peuvent y pénétrer et trouvent à l'intérieur une source qui se tarit en présence d'un méchant. Auprès de Boghni sont les ruines d'un fort turk, habité, d'après une superstition locale, par un serpent chevelu. Une autre légende prétend que les singes, fréquents dans la région, descendent de deux bergers punis pour avoir fait mauvais usage d'un plat de couscous envoyé par Dieu; aussi les Kabyles s'abstiennent de tuer les singes. — Godard, *Études sur le Bahr el Ghazal*. Quelques renseignements sommaires sur l'islâm et les marabouts de la région. Ils n'ajoutent rien à ce que nous apprend l'ouvrage autrement documenté et complet de M. Carbou; quelques appréciations fausses. Bibliographie : Yver, *Correspondance du capitaine Daumas, consul à Mascara*. Analyse et éloge de cet excellent travail qui nous fait connaître les débuts de la puissance d'Abd el Qâder. C. R. par G. Esquer. Gaudefroy-Demombynes et L. Mercier, *Manuel d'arabe marocain*. L'introduction sur la géographie, l'histoire et l'état social et politique du Maroc est louée avec raison. C. R. par A. Bel, J. Boulifa, *Méthode de langue Kabyle*. Textes intéressants sur la vie, les coutumes, les pratiques religieuses et les kanouns kabyles. C. R. par A. Coulon.

3e trimestre. L. Barlette, *Monographie de la commune mixte de Dra'el Mizân* (suite). L'historique des tribus renferme des détails intéressants sur l'islâm chez les populations en majorité berbères. Ainsi les Guechtoula descendraient (sauf les chorfa venus de Fâs) d'un marabout nommé Chebel ou Chebli, venu du Maroc, on ne sait à quelle date, et dont les sept fils seraient les ancêtres des sept tribus de la confédération des Guechtoula. Parmi eux les B. Isma'îl où l'insurrection de 1871 fut fomentée à la qoubbah de Sidi Moḥammed ben 'Abd er Rahmân, célèbre par sa double sépulture qui lui valut le nom de Bou Qobrîn. Il est appelé à tort tantôt Aḥmed ben 'Abd er Raḥmân, tantôt 'Abd er Raḥmân; son vrai nom est Moḥammed ben 'Abd er Raḥmân el Guechtouli (cf. sur la légende mon *Bulletin des périodiques de l'Islam*,

1908-1911, p. 11, note 5). Les renseignements donnés sur les coutumes populaires, sur la naissance, sur les préservatifs contre les mauvais esprits et le mauvais œil, la circoncision, les décès, la sorcellerie, les présages de malheur, sont utiles à consulter. La religion a moins d'importance chez les Kabyles de la région que l'affiliation à une confrérie, quoique le nombre des Raḥmania et des Ammaria ne s'élève guère qu'à un millier de personnes, mais l'on sait que rien n'est moins sûr que les statistiques des confréries. A. Joly, *Simples notes géographiques sur les B. Znassen*. Énumération des principaux santons et marabouts, entre autres : Si Amar Chargi, Sidi Ya'qoub, ancêtre de Sidi 'Ali el Beqqâi ; Sidi Moḥammed Ouberkan, fils du légendaire personnage appelé Es Sultan el Akḥal (cf. sur celui-ci mon livre sur *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, app. IV, p. 204-211) ; Sidi 'Abd el Moumen qui est enterré à deux endroits chez les B. Iznasen près Sidi Moḥammed Ouberkan, et à Ibder chez les Ma'aziz, à l'Est de l'O. Kis, d'où son surnom de Bou Qobrin. Les confréries qui ont le plus d'adeptes sont les Qadaria et les Tayibia.

4e Trimestre. Charlet, *Imenr'assaten*. Renseignements intéressants sur les luttes des tribus touaregs qui amenèrent la regrettable installation des Turks à Ghat. Il mentionne l'influence néfaste des Senousis chez certains chefs touaregs Inguedazzen des Or'asen, entre autres, qui a agi contre les Italiens en Tripolitaine, de même que contre les Français dans le Sahara. La prétention des Ifor'as d'être chorfa n'a aucune valeur. Cet article, important par les détails précis et minutieux qu'il donna sur les guerres intestines des Touaregs mentionne quelques légendes : celle de Sidi Aḥmed el Foki, venu de Tonbouktou au milieu du xviie siècle et enterré à Ghdamès, à qui l'on doit la découverte de la source de Temassinin ; la légende de son fils, Sidi Mousa qui vécut parmi les antilopes et les gazelles ; celle d'El Ḥadj Aḥmed, le second mari de la grand'mère de Mousa ag Amastan, le chef actuel des Touaregs, qui fut élevé par lui ; celle de son frère, El Hadj Moḥammed Mechaoui. Quelques erreurs à relever : Edwin von Barry ne fut pas assassiné par les Touaregs ; il mourut subitement, probablement empoisonné, après avoir dîné chez le Qaimakan turk de Ghat ; *Ikhenoukhen* (qui est d'ailleurs représenté sous un jour peu favorable) est appelé parfois *Khenoukhen* ; on trouve aussi *Esçafi* pour *Es Safi* ; *Aitarel* pour *Ahitaghel*, *Amr'ardes* pour *Amr'ar*. La mission Polignac est en réalité la mission Mircher qui la dirigeait et avait le grade de commandant, tandis que le sous-lieutenant de Polignac ne venait

qu'en sous ordre. On a donné abusivement (et lui-même n'y était pas étranger) son nom à cette mission parce qu'il avait survécu à tous les autres membres. — Lapin, *Impression du bled marocain*. Récit amusant et humoristique, mais qui n'apprendra rien de neuf sur les mœurs arabes.

Bulletin trimestriel de la Société de Géographie d'Oran.

XXXV[e] année, 1912.

Fasc. 1. Mars. Voinot, *Oujda et l'Amalat* (suite). Histoire détaillée de la période comprise entre 1860 et 1896. — Gognalons, *La légende du palmier dans l'Afrique du Nord*. Malgré son titre, cet article traite de la légende du palmier en Orient et renferme nombre d'erreurs et de citations mal indiquées. P. 17, Iskender dzou'l *Kourine* (sic) est confondu avec « *le célèbre empereur d'Alexandrie, Alexandre Sévère* ». Ed Damiri, désigné ici d'une façon inusitée par son prénom (Kemâl ed din) se voit attribuer un ouvrage inconnu à ses biographes : *De la vie des animaux et végétaux*. L'auteur l'a évidemment confondu avec le *Kitâb Ḥaîouat el Haiaouân* qu'il n'a certainement pas lu et qu'il ne parait connaître que de troisième ou de quatrième main. Il aurait pu trouver des traditions dans Qazouini, *'Adjaïb el Makhlouqât* et surtout dans le traité d'Es Sidjistâni, *Il libro della Palma*, pub. par B. Lagumina (Rome, 1891).

Fasc. 2. Juin. Voinot, *Oujda et l'Amalat* (fin).

Fasc. 3. Septembre. Bibliographie. Caetani, *Annali dell' Islam*. Indication sommaire du but de l'ouvrage.

Fasc. 4. Décembre. Bibliographie. A. Bernard, *Le Maroc*. Éloges mérités donnés à ce livre par E. Déchaud.

XXXVI[e] année. 1913.

1[er] fasc. Mars, Gaquière, *Berguent*. Des renseignements utiles sur cette région ; on y trouve toutefois peu de chose sur l'islâm ; une des tribus, les B. Mathar, prétend être venue de la Saguiat el Ḥamra, il y a environ trois siècles. Une autre porte le nom de Chorfa. Près des qoubbas des O. Aïssa, se trouve la qoubbah de Sidi Daoud, originaire des Kenadsa et qui aurait vécu au v[e] siècle de l'hégire. On jure sur sa tombe : un indigène ayant fait un faux serment relativement à un chevreau qu'il avait volé et mangé, le saint fit parler l'animal dans le ventre du parjure. On rencontre aussi la qoubbah de Sidi Taher ben Mahi, petit-fils de 'Abd er Raḥman, le plus influent des marabouts de Guéfaït,

qui était originaire des Flittas. Après avoir étudié à Fâs, livré bataille à son frère Sidi Taïeb, il s'installa à Djidel où il mourut en 1799. Ce fut en 1800 que son fils lui bâtit la qoubbah qui aujourd'hui tombe en ruines. Le chef de la tribu des Zoua Gheraba, Si 'Allel ben Tayeb, descendant de Sidi Cheïkh, a une grande influence maraboutique. — L. VOINOT, *Tables pour servir de concordance des ères chrétiennes et musulmanes.* Article absolument inutile : l'auteur ignore les tables de Wüstenfeld, continuées par Malher, qui dispensent d'un calcul long et compliqué. Il est à regretter que le Bulletin n'ait pas inséré la rectification adressée par M. Bel.

2e fasc. Juin 1913. GAQUIÈRE, *Berguent* (fin). — MARGUERITE GLOTZ, *Au Maroc oriental.* Tableau sommaire ne renfermant rien de nouveau. — J. BLANCHÉ, *Ruines berbères des environs d'Aïn el Turk.* A signaler, dans un ancien cimetière berbère dont les pierres verticales furent ensuite placées sur des tombes musulmanes, la présence d'une qoubbah élevée à un marabout, Si Moḥammed Moula el Baḥar (maître de la mer) qui y aurait sa sépulture. Malheureusement, il n'est rien dit de la légende de ce marabout qui, s'il a existé, se rattache aux saints maritimes musulmans.

3e fasc. Septembre. DELHOMME, *Notice sur la région de Settat.*

4e fasc. Décembre. VOINOT, *Tumuli et vestiges de la région d'Oudja.* Mention de légendes, d'après lesquelles les Zkara prétendent que les ruines sur leur territoire sont celles de Ḳsour bâtis par les B. Merin et les B. Ouattâs. On attribue généralement aux premiers les ruines d'origine inconnue. Il est vrai que leurs opinions s'appuient sur le roman *Fotouḥ Ifriqyah*, imprimé à Tunis, histoire fabuleuse de la conquête de la Berbérie par les Musulmans. — Bibliographie. IBN 'ASKAR, *Daouḥat en Nâchir*, trad. GRAULLE. Le traducteur a commis des confusions en voulant s'occuper de soufisme, question qu'il ne connaît pas. Il aurait dû, au lieu de se contenter pour son texte de la médiocre autographie marocaine, consulter le manuscrit de la Bibliothèque Nationale d'Alger qui est bien supérieur. Quelques erreurs de traduction. C. R. par A. COUR.

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT.

Fasc. 2. MORDTMANN, *Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453.* D'après une traduction grecque, le patriarche Jérémie, ayant appris qu'un fetwa avait été rendu, d'après lequel Constantinople

devant être prise de vive force, toutes les églises seraient converties en mosquées, il fut convenu que la ville se rendrait après qu'une partie des murailles aurait été démolies et que les édifices chrétiens seraient respectés. Par suite d'une méprise, un combat fut livré : Constantin Dragosès fut tué et Mohammed II transforma en mosquée l'église se trouvant dans la partie qu'il avait conquise. Pour avoir été accepté par l'historien D. Kantemir, ce récit n'en est pas moins faux : M. Mordtmann le démontre au point de vue chronologique en relevant des erreurs sur les dates des témoignages cités. Il est curieux que cette légende de la capitulation se soit répandue, non pas en Europe, où l'on ne fait aucun cas de l'histoire de Kantemir, qui l'a peut être empruntée à Hezarfenn, mais chez les Turks eux-mêmes. Comme le fait remarquer l'auteur, c'est peut-être un souvenir de la prise de Damas en 635 par les Musulmans : une partie aurait été enlevée de vive force par Khaled, l'autre aurait capitulé, ou du moins l'évêque aurait livré par trahison une des portes, comme certains Grecs celles de Constantinople, et en récompense aurait gardé la moitié de la grande église de S. Jean.

Fasc. 3-4. The Prager B. PANTELEENKO, *Studien zur Topographie Konstantinopels*, IV. Traduction et commentaire d'une relation écrite en grec, au milieu du XVIe siècle, sur les portes de Constantinople et destinée à un ambassadeur d'Allemagne. La liste est comparée à celle du P. Gilles, de Leunclavius, de Gerlach et de Schweizer.

T. XXII, 1913.

Fasc. 1-2. Bibliographie. RONZEVALLE. *Les emprunts turcs dans le grec vulgaire*. C. R. par l'archimandrite SOPHRONIOS STAMOULIS. Travail nécessaire, pour lequel l'auteur mérite tous nos remerciements.

COMPTES RENDUS DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS.

1912. Juin. H. DE CASTRIES. *Le protocole des lettres du sultan du Maroc*. La diplomatique arabe est un sujet peu étudié. Les formules religieuses donnent à ces recherches un intérêt particulier et l'emploi de certains qualificatifs permet de dater des lettres dont l'auteur n'est pas désigné par son nom. On remarquera (p. 294) la qualification d'El Afânis Ṣibanyah : « Les Alfonses d'Espagne » au lieu de la forme ordinaire « 'Ad'founech ». P. 292, au lieu de *ommeiade* lire *omayyade*.

Décembre. Présentation élogieuse par M. SENART des 13 premiers fascicules de l'*Encyclopédie de l'Islâm*.

1913. Mai. Communication de M. H. Cordier et Van Berchem renfermant des renseignements complémentaires sur les inscriptions découvertes par M. de Gironcourt au nombre de 812 et qui formeront le Corpus épigraphique du Niger. Outre les inscriptions en langue arabe, quelques-unes fournies par l'Adrar des Ifoghas, sont en tifinagh. Quelques-unes ont une haute importance pour l'histoire de la propagation de l'islâm au Soudan; il en est qui remontent à 504 de l'hégire, c'est-à-dire trois siècles avant celles qu'on avait recueillies jusqu'à ce jour.

Juin. Présentation à l'Académie par le P. Scheil de l'*Histoire des Arabes* de Cl. Huart. Eloges donnés à ce livre, mais il est inexact de dire qu'on ne connait point d'ouvrage portant ce titre et d'ajouter que « depuis *soixante* ans, on a procédé par essais et par monographies ». *L'histoire des khalifes* de Weil date de moins de 60 ans (la 2e partie, les Abbassides d'Egypte, est de 1860) et, pour ne pas parler du *Manuel d'Ameer Ali* (1899), *l'Islâm* de Müller est encore plus récent. La valeur des éloges du P. Scheil est diminuée par cette méconnaissance de la bibliographie du sujet.

Octobre. Wiet. *Les Inscriptions arabes d'Egypte*. Renseignements sur la mission dont l'auteur avait été chargé et qui lui a permis de relever un grand nombre d'inscriptions dans la Haute et la Basse-Egypte; elles sont nombreuses, surtout pour les fondations d'édifices (314) et pour les stèles funéraires (72), 13 sont antérieures aux Fatimites; 15 d'époques fatimite surtout à Kous; 6 contemporaines des Ayoubites, 180 de l'époque des mamlouks et 144 de l'époque ottomane.

Folk-lore

T. XXIII, 1912.

N° 3. Septembre. Bibliographie. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*. C. R. par E. Sidney Hartland. Ce livre est consciencieusement résumé et ses tendances bien dégagées en concordance avec celles de Frazer, Hubert et Mauss.

T. XXIV, 1913

N° 3. Juin. Collectanea, W. Crook, *Indian Folk-lore. Notes IV*. Les détails sont empruntés à Denys Bray, *Report of the censers of Baluchistan for* 1911. Les mosquées des Brahuis sont complétées, comme les plus primitives mosquées, par un cercle de pierres avec une petite ouverture à l'est et une petite arcade à l'ouest (sans doute, l'indication de la qiblah). Un ancien lingam, consistant en une pierre haute de deux

pieds, est devenu une relique, ainsi que deux pierres coniques, près du shrine de Pir Sultân ul 'Arifin, à Zahri. Il existe aussi divers moyens de faire tomber la pluie, mais ils paraissent des survivances d'époque païenne, en particulier dans les jeux d'enfants qui chantent de porte en porte le refrain Lâdo-longa; il y a aussi des moyens d'arrêter la pluie. Dans certaines localités, c'est un saint homme qui reçoit une partie des récoltes à condition de produire la pluie ou de chasser les sauterelles. Il porte le nom de *tuk-khor*; en général, c'est un sayid.

La Géographie.

T. XXV. 1912.

Nº 1. 17 janvier. Voinot, *De Taourirt à la Molouya et à Debdou*. Renseignements intéressants sur le pays et la population, mais rien qui touche à la religion musulmane.

Nº 4. 15 avril. H. Cordier, *Mission de Gironcourt*. Renseignements sur deux manuscrits : l'un contenant une liste de marabouts notables ayant vécu à Tonbouktou; l'autre sur les rapports des Kountas et des Pouls au temps de Cheikh el Mokhtâr; mention d'un certain nombre de pierres tombales. Il est possible que la nécropole de Haouisbougou ait été fondée avant Tonbouktou, mais qu'elle renferme des épitaphes de marabouts cités dans l'ouvrage très postérieur du *Tadzkirat en Nisiân* (et non *Tidzkiret en Nizian*), c'est plus que douteux.

Nº 6. 15 juin. Ladret de la Charrière. *Le Râs el Oued* (sic). Il y est traité en détail de la géographie et des populations de la région. Mais rien sur l'islâm.

T. XXVII, 1913.

Nº 3. 15 mars. De Torcy, *Notes sur la Syrie*. Résumé très succinct, mais en général exact de l'histoire de la Syrie sous l'islâm, et des sectes musulmanes.

Goettingische Gelehrte Anzeiger.

174e année, 1912.

Fasc. IV. Avril 1912. Leone Caetani, *Studi di Storia orientale*. Comment les Arabes ont-ils pu, s'ils n'habitaient que des déserts, envahir la moitié du monde connu? Et d'un autre côté, comment auraient-ils précédemment émigré dans leurs déserts? C'est que primitivement l'Arabie était riche en races, fertile et de très bonne heure très peuplée. Des chan-

gements géologiques et météorologiques influèrent sur les conditions d'habitation de la péninsule. C'est d'elle que vinrent les Sémites qui émigrèrent en Babylonie et en Syrie. Les divers empires qui s'élevèrent, celui des Minéens le premier de tous, possédaient une civilisation qui au temps de Moḥammed était arrivé au dernier stade de la décadence. L'auteur du compte rendu, après avoir exposé ces théories est loin de leur accorder pleine confiance. C. R. par Wellhausen.

Fasc. V. Mai. P. Brönnle, *Monuments of arabic philology*. Des quantités d'erreurs et de fautes d'impression qui déparent cet ouvrage. C. R. par Wellhausen.

175e année. 1913.

Fasc. V. Mai. H. Lammens, *Faṭima et les filles de Mahommet*. L'article expose clairement et nettement le sommaire du livre ; la chronologie de la famille de Moḥammed est obscure : la tradition lui a prêté des enfants imaginaires ; Faṭima, qu'on ne peut effacer de l'histoire, fut loin d'avoir l'importance que lui a prêtée la tradition sunnite. 'Ali, lui-même, malgré sa bravoure, n'était qu'un pauvre sire que Moḥammed tenait en piètre estime. L'admirable activité politique déployée par le Prophète, aux approches de sa mort, fut nuisible aux intérêts de la famille de 'Ali : celle-ci fut évincée par les compagnons de Moḥammed. Faṭima mourut en 11 ou 12 de l'hégire. 'Ali se consola aisément de sa perte, fit sa paix avec Abou Bekr et se constitua un harem. Dans sa conclusion, l'auteur de l'article admet les résultats auxquels est arrivé le P. Lammens dont il loue l'esprit critique et l'immense érudition, mais il trouve qu'il va trop loin et qu'il ne peut être un historien impartial de l'islâm (peut-être ne peut-il pas l'être). C. R. par Wellhausen.

Der Islam.

T. III, 1912.

Fasc. I-II. Kahle. *Zar-beschwörungen in Egypten*. Les observations de De Goeje et de Nöldeke ont appelé l'attention sur la croyance d'origine africaine du Zâr (cf. pour la p. 5 les renseignements éthiopiens que j'ai donnés dans le 4e fascicule de mes *Apocryphes éthiopiens. Les légendes de S. Tertag et de S. Sousnyos*, Paris, 1894, in-8, p. 25-26 et notes). Depuis, à part quelques publications de moindre importance, M. Vollers donna un article sur le Zâr en Egypte. Le mémoire de M. Kahle est une addition considérable à ces travaux. Il

réussit à se faire dicter au Qaire la description d'une cérémonie par une « *Cheikhet ez Zâr* », et c'est ce texte qu'il publie en transcription et en traduction, ainsi qu'une autre recension recueillie par lui à Louqsor, auprès d'une autre Cheikhet ez Zâr. Ces cérémonies ont pour but de débarrasser quelqu'un du mauvais génie qui l'obsède sous forme de maladie ; elles se composent surtout d'invocations accompagnées de musique ; quelques airs sont notés à la fin de l'article ; les instruments dont on se sert sont le *ṭabl* (derbouka) et le *ṭâr*, espèce de tambourin. — G. Jacob et E. Wiedemann, *Zur Omer-i Chajjam*. Chronologie de la vie du célèbre mystique persan, suivie de poésies arabes du même auteur. Après une courte énumération, d'après El Baïhaqi, des personnes qui furent en relations avec Omar Khayyâm, l'article se termine par un aperçu des recherches du poète-géomètre sur les *Moṣâdarât* d'Euclide. — J. Horovitz, *Taqijja*. Addition à l'article que Goldziher avait consacré à la *Taqiyya* (circonspection, dissimulation) qui joue un rôle si particulier chez les Chîites. Il cite comme exemple Naṣr Allah qui, bien qu'animé d'une haine fanatique contre les sonnites, dissimula ses sentiments et accepta d'être nommé en 995 h. qâdhi de Lahore par l'empereur Akbar. Il est vrai que sous Djihanguir, le successeur de ce prince, il périt sous le fouet à Agra en 1019 h. Il est vénéré comme un martyr par les chiites. En appendice, l'auteur donne un fragment inédit de la *Tadzkirah* de 'Ali Qouli Khan, relatif à Naṣr Allah. — G. Kampffmeyer : *Eine marokkanische Staatsurkunde*. Texte et traduction d'un acte contenant la proclamation de la déchéance de Moulay 'Abd el 'Aziz, et de la reconnaissance de Mouley Hafid par les Oulamas de Fâs. La traduction rectifie celle qui avait été donnée par M. Michaux-Bellaire dans la *Revue du monde musulman*. Horten, *Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahîgi* (1670). Lahidji est un partisan des Imamites dont il fait procéder les doctrines des philosophes grecs sans l'intermédiaire des théologiens libéraux. Il a toutefois moins de profondeur qu'Idji, Djordjani ou Chirâzi dont il fut le disciple. Dans cet ouvrage, il déclare que personne n'a compris comme lui le sens de la doctrine de Tousi. Suivant lui, la doctrine a pour but, non pas d'affermir les dogmes en eux-mêmes, comme le pense Ach'ari — ils le sont d'une façon naturelle par la révélation — mais de les présenter aux autres comme acceptables. La traduction analytique de l'ouvrage de Lahidji est faite avec le plus grand soin et permet de reconnaitre les doctrines d'un des derniers philosophes musulmans qui aient conservé quelque trace d'originalité. —

H. I. Bell, *Translations of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum* (suite). Continuation de ce travail intéressant pour la connaissance des conditions de la vie du peuple en Egypte après la conquête musulmane. — L. Græf, *Der Aufruf des Scheichs der Semisijâ zum heiligen Kriege*. Texte et traduction de la proclamation du chérif Aḥmed es Senousi appelant les fidèles à la guerre sainte contre les Italiens. Il est curieux de la rapprocher d'une proclamation du même genre, lancée par le Mahdi soudanais et publiée par A. de Motylinski dans le *Bulletin de Correspondance africaine*, 1883-1884, p. 462-469. — F. Saxl, *Beiträge zur einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Occident*. Dans ce mémoire, qui ne touche que de très loin à l'islâm, l'auteur fait remarquer l'importance des Harraniens (Sabiens) dans l'histoire de l'astrologie; c'est par eux que la représentation des planètes dans le moyen âge postérieur et des temps modernes proviennent en droite ligne de Babylone; c'est par les Arabes que ces représentations ont passé en Occident. — *Kleine Mitteilungen und Anzeigen*. O. Rescher, *Einige nachträgliche Bemerkungen zur meinem Aufsatz Ethnologisches im arabichen Sprichwort*. Addition à un mémoire précédent, surtout d'après le *Mostaṭref* d'El Ibchihi, sur le caractère des Turks, des nègres et des Arabes dans les proverbes. Id. *Bemerkungen zu el Ibšîhî's Mostaṭraf und Rat's französischer Uebersetzung*. Additions et corrections à la traduction, d'ailleurs méritoire, du Mostaṭraf par Rat. Comme je l'ai fait remarquer dans un compte rendu paru il y a une dizaine d'années dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, Rat a eu le tort de ne pas se reporter aux sources d'El Ibchihi. — A. Comte. *L'islamisme au point de vue social*. Ce livre est rempli d'erreurs et de contradictions; Comte a parlé de l'islâm en historien spéculatif qui n'en connaît rien, C. R. par O. Rescher. — J. Goldziher, *Strothmann's Staatsrecht der Zaiditen*. L'auteur fait ressortir l'importance de certains travaux dont celui de Strothmann, sur le chiisme, d'ordinaire négligé dans les ouvrages concernant l'islâm. — Kahle, *Zum Zâr*. Indication et résumé d'un récent ouvrage imprimé au Qaire. — Erich Græfe, *Turkische Bibliothek*, t. XIII et XIV. Compte-rendu de deux volumes dont le second consacré à 'Adi, le grand cheïkh des Yazidis, a une grande importance. Il faudra aussi tenir compte des documents signalés depuis par M. Nau, d'après lesquels 'Adi aurait vécu au xiiie et non au xiie siècle de notre ère; Adi, loin d'être un pieux solitaire mort à 90 ans, aurait été un cheïkh kurde exécuté par les Moghols à cause de ses crimes (*Revue de*

l'Orient chrétien, 1914, p. 105-108). — Id., *H. Grothe's Vorder Asien Expedition 1906-1907*. Exposé des résultats obtenus par cette mission en Asie-Mineure, en Mésopotamie et en Perse. — B. Moritz, Brönnle. *Monuments of arabic philology*. La valeur d'Abou Dzarr a été bien exagérée par l'auteur et l'ouvrage fourmille de fautes d'impression. — C. H. Becker. *Eine anonyme Seldjûqische Chronik*. Ce document important que Süssheim a déjà étudié dans une dissertation et dont il annonce une édition est sans doute de 'Ali ben Dhafir. — Id., *Eine Selbstkritik des indischen Islams*. L'ouvrage de S. Khuda Bukhsh, *Essays Indian and Islamic*, est d'un esprit indépendant quoique musulman sincère, mais qui, ayant vécu en Angleterre a appris l'allemand, a lu les travaux de Goldziher et a lu en anglais la *Kulturgeschichte* de Kremer. On peut conclure de ces tendances que, n'en déplaise aux missionnaires, l'islâm se laissera mille fois plutôt moderniser que christianiser. — Id., *Das Sarre-Hazfeldsche Reisewerk*. C. R. détaillé des résultats obtenus dans ce voyage. — Id., *Epigraphia indo-moslemica*. Effort méritoire tenté par J. Horovitz en commençant de publier avec un commentaire une série d'inscriptions arabes et persanes de l'Inde du ixe et du xe siècle de l'hégire. — R. Schefer, *Das Erwachen der mohammedanischen Welt*. C. R., par Heepe. — E. Græfe, *Bibliographie*.

Fasc. III. J. Goldziher, *Aus der Theologie des Fachr al Dîn al Râzi*. Le rationalisme dogmatique, aussi bien que la philosophie, trouvait dans les provinces orientales du Khalifat un terrain plus favorable qu'au centre même de l'empire à Baghdad. C'est ce qui arriva au motazélisme qui se développa en Perse, dans toutes les classes de la société, sous la dynastie des Bouyides. La protection de ces émirs assura même aux motazélites un crédit et une autorité considérables à Baghdâd; on compte du reste parmi eux des savants comme El Mawerdi, 'Abd es Salam el Qazouini, auteur d'un commentaire du Qorân en plus de 300 volumes. La chute des Bouyides amena un changement; l'étroitesse d'esprit des Turks Seldjouqides et des Ghaznévides les rendait incapables de comprendre un mouvement rationaliste; l'orthodoxie la plus bornée était leur fait. Ils ne réussirent pas cependant à étouffer la pensée libre, surtout dans les provinces orientales et particulièrement dans le Kharizm qui produisit Zamakhchâri. Son commentaire du Qorân, le *Kachchâf*, où domine le motazélisme, fut écrit à la Mekke. Étant donnée l'importance de cette doctrine, M. Goldziher cherche si elle a eu quelques influence sur les doctrines d'un Ach'arite déclaré, adversaire décidé des motazélites, Fakhr eddin Râzi. Il n'est pas sans exemple qu'une doc-

trine combattue agisse sur ses contradicteurs à leur insu, au point sinon d'amener leur conversion, du moins de modifier leur thèse primitive. C'est ainsi que dans certaines questions, celui que ses adversaires nommaient *Imâm el Mochakkikin* (l'imâm des sceptiques), acceptait les opinions du motazélite Abou'l Ḥosain el Baṣri ; dans la question du *ta'ouil*, il dépassa les limites de l'acha'risme. Il en est de même de sa critique de l'autorité du hadith dont la transmission bien souvent n'est rien moins que sévère; or c'était une critique familière aux mo'tazélites; ses raisonnements sur l'impeccabilité des prophètes sont particulièrement curieux. Il faut encore citer sa tendance à adopter la théorie mo'tazélite de la parole créée dans un substratum, à l'aide duquel Dieu produit les lettres et les sciences. — Louis Massignon, *And al Ḥaqq*. L'auteur étudie, avec une riche bibliographie à l'appui, la valeur de cette formule attribuée au panthéiste el Hallâdj marchant au bûcher. L'islâm, qui admettait les révélations chez les prophètes, ne la confondait pas avec cette suggestion intérieure. Il est à remarquer cependant que cette formule fut défendue, en tant qu'hyperbole extatique, par des théologiens comme El Ghazâli, el Maqdisi, ech Cha'raoui, 'Abd el Qâder El Djilâni. — C. H. Becker, *Vorbericht über die islamkundlichen Afrika-Expedition des Herzogs Adolf-Friedrich von Meklenburg*. Tableau d'ensemble, en attendant la publication des résultats obtenus par cette mission scientifique conformément au programme des questions, dressé par M. C. Becker lui-même. Elle complète, pour le Bornou, les documents recueillis par Barth (et A. Benton); pour le Baghirmi, les données rassemblées par Nachtigal (on peut ajouter aujourd'hui Carbou). Une question importante est celle de l'islâm dans le Soudan. Bien que les Musulmans considèrent le sultan de Constantinople comme le plus puissant des princes de leur religion, ils ne le nomment pas dans la khotbah. L'extension de l'islâm au Sud, dans les temps les plus récents, est insignifiante. Il se rattache pour le Bornou, le Baghirmi et l'Adamaoua à l'islâm du Sahara occidental. Les fidèles sont par conséquent des Mâlekites, à l'exception des Choa qui sont Chaféites. Les principaux livres sont la *Risalah* de l'imâm Ibn Abi Zaid el Qairouâni (vers 1000 ap. J. C.); les abrégés de Khalil, d'El Akhdhari, la *'Aqida* d'Es Senousi avec ses commentaires, la *Chifâ* du qadi 'Iyâdh et les *'Ichrinyât* d'un anonyme. Dans le Bornou allemand domine la confrérie des Tidjâni ; dans le Baghirmi, on trouve des Qâdiria et des Senousis. Le fanatisme, même léger des Pouls, n'existe pas dans les autres races ; les mosquées sont primitives, mais on célèbre en grande pompe les vendredis et les jours de fête, quoi qu'on retrouve lors de la

naissance, du mariage et de la mort des coutumes spéciales. Il n'y a pas dans le Bornou de caravane officielle se rendant à la Mekke; les fidèles se groupent par quarante ou cinquante pour faire le pèlerinage en passant par le Ouadaï, le Darfour, Khartoum et Souakim. Le culte des saints s'adresse aux grands saints bien connus de l'islâm : il en est peu d'indigènes. Les amulettes sont très répandues et surtout le *hizb el bahr* d'Ech Chadili pour la navigation sur le Tchad. L'onéiromancie est également très pratiquée comme le montre un volume d'interprétation des songes, mis sous le nom d'Ibn Sirin et rapporté par la mission. Cette esquisse des résultats fait vivement désirer la publication des documents qui ont été obtenus. — E. SEIDEL, *Medizinisches aus den Heidelberger-Papyri Schott-Reinhard* IV. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen : C. BECKER, *Das XVI internationale Orientalist-Kongress zu Athen.* Tableau élogieux du Congrès, mais il y a des ombres qu'on aurait pu accentuer, par exemple, le désarroi de l'organisation des sections, le peu d'importance des communications de presque tous les membres musulmans, en dépit des ridicules articles du Mo'ayad, et leurs accès de fanatisme. Ajoutons que comme à Hambourg et à Copenhague, il n'a pas été publié d'actes, ce qui facilite la tâche du bureau, mais abaisse le Congrès au niveau d'un voyage de touristes. Quelle différence avec ceux de Paris, de Londres, de Leiden, de Berlin, de Pétersbourg, de Florence, de Vienne, de Stockholm, de Rome et d'Alger! — C. BECKER, *Eine neue christliche Quelle zur Geschichte der Islam.* Il signale l'importance de la chronique d'Agapius (Mahboub) de Manbidj dont le texte a été publié récemment par A. Vassiliev dans la *Patrologie orientale.* Comme Theophanes et Michel le Syrien, il a utilisé Théophile d'Edesse, astrologue chrétien à la cour d'El Mahdi. — C. H. BECKER, *Vom Islam in Deutsch-Ost Afrika.* L'ouvrage que Klamroth a publié sous ce titre doit être accueilli avec satisfaction en raison des lacunes dans notre connaissance de l'islâm dans l'Afrique orientale allemande. Il y prend un développement intensif et pénètre dans l'intérieur par trois grandes lignes : au Nord, Ousambara-Rouanda; au centre, Dar es Salam-Bagamoyo-Tabora-Oudjidji; au Sud, Lindi-Nyassa. Malheureusement les collaborateurs de l'auteur n'ont pas une connaissance suffisante de l'arabe et de l'islâm, d'où un certain nombre d'erreurs. L'auteur de l'article répond en outre à des critiques de Klamroth contre quelques idées émises dans ses *Matériaux pour la connaissance de l'islâm dans l'Est de l'Afrique.* — C. BECKER, *Strümpel's Geschichte von Adamaua.* C'est un bon travail sur une des plus importantes parties

de l'Afrique orientale allemande, quoique l'auteur n'ait pas consulté le mémoire de C. Vican Boyle dans le *Journal of African Society*. Au sujet du fondateur du royaume poul de Sokolo (1802), Ahmed dan Fodio, on peut ajouter que son traité, *Nour el Albâb*, curieux pour l'histoire de l'islâm soudanais, a été traduit en français par M. Ismaël Hamet. On sait l'accueil fait à Durham Clapperton par son fils Mohammed Bello qui composa divers ouvrages dont une histoire de Sokoto. D'autres royaumes pouls sont également étudiés dans ce livre qui mérite les plus vifs remerciements de tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'Afrique. — E. Graefe, *Das Pyramiden Kapitel in Al-Makrizi Hitat*. Entre autres ouvrages sur le même sujet l'auteur n'a pas connu *l'Abrégé des Merveilles* traduit par Carra de Vaux, non plus que *l'Egypte de Murtadi*, traduction de P. Vattier, ni Else Reitemeyer *Beschreibung Aegyptens* où se trouve une partie des légendes rapportées par Maqrizi. Il a d'ailleurs fait preuve d'un soin très scrupuleux et sa traduction peut être donnée comme à peu près définitive. C. R. par G. Wiet. — A. Heidborn, *Les finances ottomanes*. C. R. par F.-F. Schmidt. — *Eine russiche Islamzeitschrift*. C. H. Becker nous fait connaître une importante revue : le *Mir Islama* publiée par Barthold à Saint-Pétersbourg; on y relève un tableau d'ensemble du directeur sur la place de l'islâm dans le monde; ses rapports avec l'Europe, la Chine, les Indes; un article important de M. Smogorjevski sur l'activité scientifique de la Faculté des Lettres d'Alger ; nous sommes heureux de voir les mérites de « l'École d'Alger » signalés jusqu'en Russie. Un troisième article de A.-E. Schmidt est consacré à une esquisse de l'histoire de l'islâm comme religion. La bibliographie comprend un compte rendu de Barthold sur l'*Introduction à l'histoire des Mongols*, par Blochet; de Samoïlovitch sur deux jurisconsultes turks, sur un manuel musulman écrit en mauvais russe et enfin sur les deux premiers volumes de *Der Islam*. — E. Graefe, *Nachträgliches und Neues über die Senusija*. Additions bibliographiques et généalogiques à la bibliographie publiée dans le tome III de *Der Islam*. — *Expedition Samara*. Exposé des résultats importants de cette mission au point de vue archéologique, historique et géographique de l'exploration de cette ville. — *Die deutsche Gesellschaft für die Islamkunde*. Annonce d'une société allemande pour l'étude de l'islâm ; on remarque parmi les noms des directeurs ceux d'orientalistes comme H. Grimm, H. Hartmann, P. Kahle, G. Kampffmeyer, E. Vohsen. Une bibliographie détaillée des livres et articles de revue termine ce fascicule.

Fasc. IV. H. F. Amedroz, *The vizir Abou'l Faḍl ibn al 'Amid*. L'auteur a réuni avec beaucoup de soin et en les comparant les uns aux autres, les données des divers historiens, un certain nombre de passages sur la vie du vizir 'Ibn al' Amid qui joua un certain rôle au temps des Samanides. Parmi les sources, on compte au premier rang le *Tadjârib al Omam* d'Ibn Miskaweih qui reçut parfois ses indications du vizir lui-même. Les lacunes de l'édition lithographiée de cet auteur sont comblées à l'aide d'autres manuscrits. Il termine en donnant le texte et la traduction d'un rapport intéressant d'Abou'l Fatḥ, fils d'Ibn el 'Amid, sur son père, extrait du tome VI, non encore publié du *Tadjârib*. Le vizir a été un objet d'admiration et même d'affection; toutefois, Abou Ḥayyân et Taouḥidi lui consacra un ouvrage où il l'attaque injustement, au dire d'Ibn Khalliqân. Peut-être pourrait-on le retrouver à Constantinople, où l'on a découvert trois *Rasâil* du même auteur, qui vont être publiées. Alors on pourra juger d'une façon certaine le caractère d'Ibn el 'Amid; nul mieux que M. Amedroz ne sera qualifié pour le faire. — F. von Stephani, *Legende über den Ursprung der Fulbe und der Bororo*. Cette légende est évidemment d'origine très postérieure et adaptée tant bien que mal aux traditions musulmanes. Elle débute avec l'envoi de 'Oqbah (Okwa) par Moḥammed dans le Fouta pour prêcher et convertir les gens. De la fille du roi du pays des Ganga qui connaissait la loi de Moïse, il a une fille nommée Miriam et plus tard un fils appelé Mohammed. Cette fille se met à parler une langue inconnue auparavant, mais que 'Oqbah reconnait être du poul. Ensuite, il retourne à Médine; quelques-uns croient qu'il meurt en chemin. Sa femme épouse Djana, l'esclave de son père; elle a encore un fils et un fils qui parlent la même langue singulière; après la mort de Djana, elle a encore un fils d'un génie. Les légendes des Pouls ont été si altérées de la sorte par leurs tolbas qu'on ne saurait y chercher des renseignements sûrs relativement à leur origine; c'est purement et simplement du folk-lore. — Jacob, *Quellenbeistraege zur Geschichte islamicher Bauwerke*. A propos de la description de plusieurs mosquées d'Andrinople par Gurlitt dans le tome I de l'*Oriental archiv*, l'auteur donne une traduction des précieux renseignements contenus dans la relation des voyages d'Evlya Efendi. — C.-H. Becker, *Zur Geschichte der islamischen Kultur*. A la mort de Moḥammed, son œuvre était loin d'être terminée et c'est à tort que la tradition musulmane cherche à faire remonter jusqu'à lui les considérations et les pratiques actuelles. L'histoire du culte musulman, autant qu'on peut employer cette expression, est à peine commencée. C'est un chapitre de

cette histoire que nous donne aujourd'hui M. Becker en examinant, avec toute la documentation et la critique possibles, l'histoire du culte divin du vendredi. Ce qui le caractérise, ainsi que les deux fêtes, réellement musulmanes (celle de la rupture du jeûne et celle des sacrifices), c'est la Khoṭbah, jointe à la prière obligatoire. Mais le rituel du vendredi montre, en opposition avec celui de la fête, une forme progressivement cultuelle et ne peut guère remonter jusqu'au Prophète : le premier a fortement influé sur le second. Dans un petit nombre d'anciennes institutions, ce dernier a résisté à tout essai d'harmonisation entre les deux rituels. Autrefois la prière avait lieu avant la Khoṭbah. On attribue aux Omayyades le changement qui plaça celle-ci avant la prière. Ensuite, pourquoi deux Khoṭbah? A la suite d'une démonstration rigoureuse, M. Becker montre que nous avons ici le schéma du service divin chrétien, la première Khoṭbah correspond à la lecture des Écritures, la seconde au prêche. La prière du vendredi correspond donc à la messe (moins la consécration), le Khâṭib, à l'officiant, le moueddin au diacre, pour la première partie de l'office. Il est du reste à remarquer que, dans le Qorân, l'*adzân* n'est pas pris dans le sens d'appel à la prière (c'est le *nidâ*) mais de commémoration : ce n'est que plus tard qu'il a pris celui qu'il a aujourd'hui et que le *moueddin* a remplacé le *monâdi*. L'ensemble des documents réunis dans les *Annali* de Caetani a fait justice de la légende de la mosquée du Prophète à Médine : c'est la cour garnie d'une galerie couverte dans la maison de Moḥammed qui servait de lieu de prière et de réception (cf. à propos de la transformation successive de la mosquée, un chapitre de March Phillips, *In the desert*, 2e éd. Londres, 1909, in-8°, p. 224-269). C'est cette cour, plus tard fermée à sa partie supérieure qui a fourni le type de la mosquée; en y ajoutant le miḥrâb, le minaret, peut-être la maqsourah. Le premier, comme le montre un travail de Rhodokanakis, était la place du prince dans les réceptions solennelles. Son nom (un nom de lieu) provient de la lance (*harbâ*) attribut du souverain. Quant à l'emploi du mihrâb, le P. Lammens a suffisamment prouvé l'imitation des pratiques chrétiennes. Les travaux sur le mihrâb, comparé au *saouma'* des moines chrétiens sont assez nombreux. A la liste que donne M. Becker, je joindrai Doutté, *Les minarets et l'appel à la prière* (Alger, 1900, in-8°). Pour la *maqsourah*, c'est la loge impériale des églises byzantines : le *minbâr* (la chaire) avait déjà fait l'objet d'un mémoire de M. Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (*Mélanges Nœldeke*, I, 331-351). En résumé, les phases du culte musulman du vendredi peuvent se ramener à quatre. 1° Époque primi-

tive : Moḥammed joue le rôle d'un chef important; la cour de sa maison est le lieu de réunion de ses partisans. En raison du caractère religieux de son rôle, la prière de la communauté y est introduite. Ces réunions se nomment *madjlis* ou *nadi* même déjà *masdjid*; le vendredi y est choisi à l'exemple des Juifs qui ont le samedi (il est à remarquer que la stricte observation du sabbat et la défense rigoureuse de faire œuvre servile n'existe pas pour le vendredi). Cette époque primitive dura jusqu'au temps de 'Othman. Deuxième phase : les mosquées principales sont élevées dans les quartiers généraux des armées; la lutte s'établit entre le *Masdjid el Djama'ah* qui représente l'intérêt centralisateur des Omayyades et les *Masâdj'id el Qabâil*, qui représente l'esprit particulariste des tribus arabes. Troisième phase : les Omayyades qui ne s'occupaient pas seulement de choses terrestres mais aussi de choses religieuses, accélèrent le mouvement du développement du culte. Sous Oualid, on trouve l'apparition du miḥrâb, du minaret et aussi de la maqṣourah qui est en principe une loge royale. Quatrième phase : L'organisation du culte est définitive; la mosquée est devenue exclusivement un édifice religieux; le minbâr n'est plus que la chaire; en l'absence du khalife, c'est un prédicateur attitré qui fonctionne. Un des résultats principaux de cette étude consciencieuse, qui renouvelle l'histoire du développement intérieur de la religion musulmane, est de montrer l'influence exercée par le christianisme sur ses constructions et sa liturgie. — Mitteilungen und Anzeigen. C.-H. Becker, *Der vierte International Kongress für Religionsgeschichte*. L'auteur énumère les principaux mémoires qui ont eu l'islâm pour objet, entre autres celui qui a été analysé plus haut et celui où M. Littmann a étudié la formation de la légende d'un saint égyptien : 1° les faits historiques; 2° la légende littéraire (*manâqib*); 3° l'épopée populaire. A la fin de cet article, M. Becker propose qu'on emploie pour la discussion des divers points le procédé de l'Institut colonial international dans ses congrès. — C.-H. Becker, *Landsmannschaftliche Arbeitsorganisation der Bauhandwerker in der Omajjadenzeit*. Un passage d'Es Samhoudi fournit l'occasion de reconnaître le groupement des travailleurs du bâtiment, par nationalités, au moins pour les Grecs et les Coptes. — L. Massignon, *Les systèmes philosophiques des motakallimoun selon Horten*. Œuvre d'un spécialiste consommé « manuel indispensable auquel se réfèrera tout chercheur en quête d'information précise et de documentation prompte sur les diverses nuances de la pensée dogmatique pendant les trois premiers siècles du *kalâm* ». A relever quelques additions à la bi-

bliographie, quelques lacunes et quelques fautes d'impression. — F.-F. Schmidt, *Karl der Grosse und Harun al Raschid*, d'après un article de Barthold paru dans la *Kristianskii Vostok*. A en juger par l'analyse donnée ici, l'article de Barthold est incomplet. Il se range à l'autorité de Pouqueville qui pouvait avoir quelques connaissances en grec, mais qui était nul comme orientaliste. Il y a une grave lacune pour la première question : quel intérêt pouvait exister entre les deux grands souverains d'Orient et d'Occident. Il aurait fallu rappeler entre autres points que les guerres de Charlemagne en Espagne furent entreprises contre le khalife omayyade, auquel résistaient certains chefs restés fidèles au khalife abbaside. Je me borne à renvoyer à Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, t. I, p. 371-379, et à mon mémoire sur l'*Expédition de Charlemagne en Espagne* (*Revue historique*, t. LXXXIV, 1904). Les arguments de M. Barthold ont du reste été réfutés par M. Vasiliev dans la *Vizantiiskii Vremennik*, t. XX, 1913, p. 63-113. — Eilhard Wiedemann, *Beitræge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XIX-XXIII. Continuation de ces importantes recherches sur les sciences chez les Arabes. C. R. par J. Ruska. — Erich Græfe, Bibliographie.

T. IV, 1913.

Fasc. 1-2. Horten, *Religion und Philosophie im Islam*. L'auteur montre quel lien étroit unissent ces deux sciences dans l'islâm et combien elles sont inséparables l'une de l'autre. Si nous n'avons pas ici dans toute sa rigueur le vieil axiome *Philosophia ancilla theologiæ*, des penseurs libres comme Averroès déclarent que la philosophie est une forme de la religion. Le soufisme lui-même qui paraît être un aspect tout spécial de la philosophie indo-platonicienne, n'est qu'une conception particulière de l'islâm. De même le système de philosophie populaire des *Frères de la pureté* n'est qu'une tentative de conciliation entre la religion et la philosophie ; il en est de même de certaines sectes comme les Qarmates, les Ismaéliens, les Druses. A cette théorie, on peut opposer des objections, et d'abord, ne faudrait-il pas renverser les termes, et au lieu de faire rentrer des doctrines aussi étrangères dans l'islâm, faire rentrer au contraire celui-ci dans celles-là, comme ce qui est arrivé pour le christianisme vis-à-vis de certaines écoles gnostiques. La question mérite d'être étudiée à fond. — Wiedemann, *Ein Instrument das die Bewegung von Sonne und Mond darstellt nach al-Birûni*. — J. Ruska, *Kazwinistudien*. Comparaison importante du texte de Qazouini tel qu'il a été édité par Wüstenfeld et de celui qui a été édité en marge d'Ed Demiri. — R. Strothmann, *Analecta hæretica*. I. *Die Jeziden bei den*

islamischen Symbolskern. Il signale pour l'histoire des Yezidis la publication de deux monographies ; l'une, de Menzel, *Beitrag zur Kenntniss der Yeziden*, traduction d'un traité sur cette secte, intitulé *'Abed-i-Iblis* « L'adorateur du diable ». La seconde est l'ouvrage de Franck : *Scheich Adi, der grosse Heilige der Yezidi*. Il y a une distinction à faire entre les Yezidis antérieurement et postérieurement à l'influence exercée par le cheikh 'Adi et l'ordre des 'Adawiya. D'après Abou Manṣour Ibn Ṭahir de Baghdâd (mort en 629 hég.) le fondateur de la secte des Yezidis aurait été un ibadhite de Baṣra, Yezid ben Abou Ouaïsa. La caractéristique de sa doctrine est qu'il nie la mission de Moḥammed et n'admet qu'une future révélation due à un poète persan. Viennent ensuite une série de notices d'après Ibn Hazm (mort en 456 hég.), El Isfaraini (mort en 471), suivant qui Yezid aurait été un Kharedjite de Baṣra qui aurait considéré les Sabiens comme des adhérents. On trouve encore des renseignements fournis par Chahristâni (mort en 548), 'Abd Allah ben As 'ad el Yafi'i (mort en 786) ; Djordjâni (mort en 816). Il est à remarquer que les Yezidis considèrent Ḥosain comme un incroyant parce qu'il s'est révolté contre le khalife Yezid qui était son suzerain. Comment le nom de ce prince a-t-il pu être donné à une secte? Probablement par suite d'une confusion entre lui et Yezid ben Abou Ouaïsa. — II. *Yezid I in dem islamischen Folklore*. Légende tirée du *Terdjumân el Moffattiḥ* du zeïdite Badr eddin Moḥammed (vers 900) sur la mort du khalife Yezid qui aurait disparu attiré par un être mystérieux dans une caverne où il fut consumé par les feux de l'enfer. L'auteur compare un certain nombre de traits de cette légende (la poursuite du gibier jusque dans une grotte enchantée où le chasseur reste éternellement prisonnier) à des épisodes de contes occidentaux. — III. *Ein apocryphes Testament des Manṣûr*. Le même ouvrage zeïdite donne un testament apocryphe du khalife El Mansour où il recommande à son successeur de lutter contre les Zeïdites parmi toutes les sectes musulmanes. Un rapprochement est établi avec le testament de David (III, *Rois*, II, 2-9). — Bell, *Translation of the Greek Aphrodito Papyri in the British Museum* (suite). — Kleine Mitteilugen und Anzeigen. Article nécrologique sur J. Euting (Nöldeke) et D. H. Müller (R. Geyer). — Menzel, *Russische Arbeiten über türkische Litteratur*. Analyse détaillée de vingt-cinq travaux de Gordlevski, Zavarin, Olesnyiski et index de deux revues turkes : *Turk dunyi* et *Turk yourdou*. — K. J. Basmadjian, *Essai sur l'histoire de la littérature ottomane*. Le développement de la production n'est pas heureux ; on a souvent affaire à des plagiats d'articles ou de livres européens, quand ce ne sont

pas des œuvres hâtives comme celle de Basmadjian qui promet beaucoup et tient peu. Le compte rendu cite de nombreux exemples de méprises et d'ignorances qu'on relève dans ce livre à côté d'une foule de fautes d'impression. C. R. par TH. MENZEL. — M. HARTMANN, *Fünf Vorträge über den Islam*. Les trois premiers chapitres (I, *Histoire ancienne, Mohammed, les premiers Khalifes*; II, *Le Qorân et l'enseignement de Mohammed*; III, *La période brillante du khalifat et la décadence*) sont des récits qui, comme le reconnaît la préface, ne dépassent pas ce qui existe dans les manuels connus. Il aurait été bon cependant de tenir compte des récents travaux et en particulier de ceux du P. Lammens. La théorie d'après laquelle certains morceaux narratifs du Qorân seraient empruntés à des prédicateurs nomades appartenant à des groupes placés entre le christianisme et le judaïsme, ne paraît pas admissible. Dans la quatrième partie, l'auteur cherche à grouper les systèmes d'états musulmans à cinq points de vue : sang (race), peuple (langue), idées (religion), régime domestique, état. Cette conception n'a rien que de logique et parfois la caractéristique de l'auteur est excellente. Mais il y a à compter avec la complexité des phénomènes historiques. La cinquième partie traite de l'état actuel de l'islâm. Les derniers évènements n'ont pas beaucoup changé les données car M. Hartmann ne paraît pas avoir fait grand fonds sur les Ottomans. Tout en étant en opposition avec l'auteur sur quelques points, l'article reconnaît dans ce livre le résultat d'un labeur infatigable. J'ajouterai que moi-même, j'ai lu ce volume avec plaisir et profit. C. R. par SNOUK HURGRONJE. — W. MARÇAIS, *Textes en dialecte de Tanger*. Quelques observations secondaires par CL. HUART. — C. F. Seybold : *Ostadina = Constantinople, Arwad = Artaki = Erdek*. Restitution de lecture correcte de deux noms géographiques; l'auteur y donne une nouvelle preuve de son ingénieuse sagacité. — E. LITTMANN, *Schêch Madbuli*. Montre combien est grand encore le fanatisme chez les Musulmans d'Egypte (ils ne sont d'ailleurs pas les seuls). Un derviche enterré au Qaire et mécontent de son tombeau va trouver le Khêdive à travers les airs et lui demande une église grecque, ce qui lui est naturellement refusé. Son ombre s'y installe néanmoins et l'autorité est obligée d'avoir recours à la force pour empêcher la populace qui croit à ces récits, de transformer cette église en sanctuaire musulman. — O. RESCHER, *Einige Bemerkungen und Notizen über die Krymtataren*. — ID., *Einige nachträgliche Bemerkungen zur Zahl 40 im Arabischen Turkischen und Persischen*. Addition à l'article publié dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. LXV, p. 517. — H. BAUER,

Zum Titel und zur Abfassung von Ghazali Ihja. — E. Græfe, *Gemdat* et *Goud.* Noms donnés aux mois par un groupe d'Arabes établis près du Nil bleu. — Id., *Šağarat al Abbâs.* Le nom de cet arbre sur lequel Maqrizi et Ibn Dokmak racontent une légende est probablement altéré de *Šağarat al Habbâs* qui désigne une sorte de mimosa. — J. Ruska, *Wem verdankt man die erste Darstellung der Weingeistes.* La conclusion de l'auteur est que la distillation de l'alcool est due aux médecins italiens, non aux Arabes. — J. Ruska, *Noch einmal al Chutuw.* Addition aux articles précédents. — L. Massignon, *Kitâb al Tawasin d'El Ḥallâdj.* Appréciation fort élogieuse de ce volume qui contient un ouvrage de Ḥallâdj. La documentation est excellente et quand tous les travaux d'approche seront terminés, la biographie du martyre panthéiste pourra être faite d'une manière complète. C. R. par J. Goldziher. — C. Becker, *Islamisches und modern Recht in der Kolonialen Praxis.* —F. F. Schmidt, *Mir Islama.* Compte rendu détaillé de cette excellente revue : l'analyse des titres permettra de connaître au moins d'une manière sommaire ceux qui sont écrits en russe. — *Kritische Bibliographie.* Énumération des publications, livres ou articles consacrés à l'islâm. Quelques mentions sont accompagnées de comptes rendus : ils sont dûs à M. Becker et à un groupe de ses collaborateurs et forment un complément indispensable de *der Islam.*

Fasc. III. Wensinck, *Animismus und Dämonenglauben im Untergrund des jüdischen und islamischen Gebets.* Le point important de ces recherches curieuses est que les prescriptions relatives à la prière rituelle des Juifs et des Musulmans ont pour base la crainte des démons. L'auteur passe successivement en revue les préparatifs de la prière rituelle ; changements de vêtements, habillements, sommeil, jeûne ; la prière rituelle proprement dite ; les moments de la prière. Ses observations s'ajoutent aux publications de Goldziher, Wellhausen, Snouck Hurgronje, Kruyt. — J. Ruska, *Kazwinistudien.* Fin de cet important travail. — C. H. Becker, *Prinzipielles zur Lammens' Sirastudien.* Etude consciencieuse des principes de critique du P. Lammens. La Sira sur laquelle on s'appuie pour reconstituer la vie du Prophète n'est pas en réalité une source historique. Ce n'est qu'un matériel de hadith, mis en ordre d'une façon biographique, l'auteur de l'article s'accorde entièrement avec le P. Lammens et même, sur certains points, il dépasse son scepticisme. Mais sur d'autres, il observe que, tout en voulant ne faire que de l'histoire objective, le P. Lammens n'en est pas moins resté subjectif à son insu ; sous cette impression, il a par exemple accepté et mis

en œuvre toutes les traditions hostiles à Faṭima comme d'autres l'avaient fait pour des traditions favorables. — A. WIENER, *Die Farag̈ ba'd aš Šidda-Literatur von Madaini bis Tanûḫi*. Étude détaillée et complète des ouvrages qui appartiennent à la catégorie des livres d'*adab*, et qui ont paru sous ce titre. Le noyau primitif devait être un recueil d'anecdotes et de récits de délivrances extraordinaires et merveilleuses; le titre était sans doute *Akhbâr al farag̈ ba'd aš Šidda*, comme l'indique un passage d'Ech Cherichi, le commentateur des *Séances* de Hariri. L'idée fondamentale est que ces délivrances remontent à Dieu, qu'on doit les attendre de lui et de lui seul, et on peut en trouver déjà des traces dans le Qorân. Le premier auteur d'un livre de ce titre fut Abou'l Ḥasan el Madaini (mort en 225 hég.). Son ouvrage cité non par le *Fihrist*, mais par Et Tanoukhi, ne nous est pas parvenu, mais M. Wiener a recueilli soigneusement dans le livre de ce dernier les citations d'El Madaini. Le second auteur est Abou Bakr ibn Abi'donia (208-281 hég.). Son ouvrage nous est arrivé en deux recensions étudiées par M. Wiener : une première représentée par un manuscrit de Berlin, et une seconde par un autre manuscrit de Berlin et une édition de Haïderabad reproduite au Qaire. Le troisième est Abou'l Ḥosain le Qâdhi (m. en 328 hég.). Son ouvrage est perdu, mais des citations ont pu être relevées dans Et Tanoukhi. — Kleine Mitteilungen und Anzeigen. Biographie d'E. Prymn par Horten, de Fr. Veit par E. Littmann, de H. Winckler par C. H. Becker. — C.-H. BECKER, *Neue Literatur zur Geschichte Afrika's*. Études critiques sur divers ouvrages relatifs à l'Afrique. La première est consacrée au livre de Frobenius, *Und Afrika sprach*. L'auteur de l'article n'a pas de peine à montrer combien est invraisemblable la théorie qui fait de la civilisation du Yorouba, une civilisation côtière, reste de la fabuleuse Atlantide de Platon, sans parler des Etrusques et d'autres peuples de la mer. Sa seconde thèse que la civilisation de la population du Soudan est due à deux courants, un romain et un byzantin, ce dernier étant en même temps perse, n'est pas plus acceptable. Cet ouvrage n'est qu'un roman renfermant des renseignements qu'on pourra utiliser. On ne peut que se rallier à cette conclusion. — C.-H. BECKER, *Zu Hofmeier Papyrusstudien*. — J.-J. HESS, *Bemerkungen zur Eutings Darstellungen der arabischen Kamelsattels und der arabischen Brunnens*. Additions et corrections à cet important mémoire. — J. RUSKA, *Ein neuer Beitrag zur Geschichte des Alkohols*. — L. MASSIGNON, *Sur la date de la composition des Rasâil Ikhwân al Ṣafâ*. Il y aurait lieu d'utiliser les citations des poètes qui se trouvent dans ce recueil ; ce serait un terminus

ad quem. — H. Reckendorf. *Zu Butbe 'Agib addins.* — Ernst Jackh, *Deutschland im Orient nach dem Balkankrieg.* Des espérances très optimistes, mais qu'on ne partage pas partout. C. R. par G. Ritter. Kritische bibliographie.

Fasc. IV. P. Kahle, *Die Aulâd 'Ali Beduinen der libyschen Wüste.* On peut regretter que l'ouvrage de Hartmann, *Lieder der libyschen Wüste*, si exact au point de vue linguistique ne contienne pas les explications nécessaires à l'intelligence des chants. Le texte de ceux donnés par Falls est rempli de fautes d'impression ; sa traduction est défectueuse et le récit de son excursion contient de grandes lacunes. Grâce à la présence à Hambourg d'un cheikh de la tribu du Aoulâd 'Ali, M. Kahle a pu recueillir des renseignements historiques et généalogiques sur cette tribu. Il y a joint des observations grammaticales sur leur dialecte et il a donné deux textes corrigés des chansons publiées par Falls. — A. Wiener, *Die Farraǧ ba'd eš Šidda Literatur* (fin). Ce chapitre est consacré à Abou 'Ali el Moḥassin et Tonoukhi et à sa famille : d'abord son père, Abou'l Qâsim 'Ali (278-342 h.), ensuite son fils Abou'l Qâsim 'Ali ben el Moḥassin (365-447) ; enfin la biographie de l'auteur, Abou 'Ali el Moḥassin et Tonoukhi (327-384). Il étudie son livre en détail, en énumère les manuscrits (on peut y ajouter celui qui se trouve à la Djami' Zeitounah à Tunis) et les extraits qui en ont été faits ; il examine l'édition fautive qui m'en a été donnée en Egypte. Il énumère ensuite les sources d'Et Tonoukhi. L'article se termine par un index des 102 ouvrages d'Ibn Abi Donia. C'est un excellent chapitre de l'histoire de la littérature arabe ; aussi il serait à désirer que l'auteur continuât sur les ouvrages qui ont porté ce titre, spécialement dans la littérature turke, l'un d'eux a fourni à Pétis de La Croix la matière des *Mille et un jours.* — Samuel Flury, *Samarra und die Ornamentik der Moschee der Ibn Ṭulûn.* Kleine Mitteilungen und Anzeigen. — R. Hartmann, *Hans von Mžik's Uebersetzung von Ibn Baṭṭuṭa.* Cette traduction constitue un progrès sur la précédente en ce qui concerne les notes et le commentaire, grâce aux travaux parus depuis un demi-siècle sur l'Inde et la Chine, mais pour la traduction elle-même, elle est inférieure à celle de Defrémery et de Sanguinetti. Un certain nombre de corrections. — J. Friedländer, *Chadhir-legende und der Alexanderroman.* L'auteur de l'article rend hommage à cette œuvre considérable et au mérite de l'ouvrage ; il fait quelques réserves de détail, par exemple sur Glaukos considéré comme le prototype de Khadhir, mais ces critiques ne sauraient diminuer la valeur du livre. C. R. par J. Horovitz. — Bouvat, *Les Bar-*

mécides (sic) *d'après les historiens arabes et persans*. Bon résumé, mais il aurait fallu plus de critique. C. R. par J. Horovitz. — E. Littmann, *Das Schicksal des Schech al Matbuli* (Medbuli). La qoubbah en ruines du cheikh el Madbuli a été démolie; on raconte, d'ailleurs, qu'elle ne renfermait pas les os du saint, mais ceux de son âne. Ceux du cheikh seraient à Mataryeh. — S. Zwerner, *The moslem Christ*. L'ouvrage pourra être pour les missionnaires un appel aux études sur la christologie chez les musulmans. C. R. par Th. Menzel. — Kritische bibliographie.

Journal asiatique.

Xe série. T. XIX, 1912. 1er semestre.

Mars-avril. *Khalil eṣ Safadi, Prolégomènes à l'étude des historiens arabes*, texte et trad. par E. Amar (fin). — Ph. S. Van Roukel, *Une amulette arabo malaise*. Description d'une longue amulette écrite sur un rouleau pris en 1902 sur le chef d'une bande de pirates à Kroä dans l'île de Sumatra. Les prières, formules, etc., sont en arabe; les indications, en malais. On y voit un certain nombre de formules et de figures cabalistiques, entre autres le sceau de Salomon, le glaive du Prophète, l'épée de 'Ali (*Dzou'l faqâr*), la cravache du premier khalife, le chapelet du Prophète (*sic*), le bâton de Mousa. Elle préserve des blessures, de la mort à la guerre, du naufrage, du feu, du vol, de la tempête. Il est curieux de trouver à la fin une collection de figures cabalistiques, avec un svastika déguisé, servant à chasser les démons et les gnômes qui hantent l'eau, le sol et les arbres. Nous avons affaire au mysticisme du Sud de l'Hindoustan qui, tout en se servant de phrases arabes, est adapté aux croyances animistes indonésiennes. — Biarnay, *Six textes en dialecte berbère des Berâber de Dades*. Le Ve de ces textes : *Histoire du tâleb et du meurtrier* contient deux thèmes populaires chez les Musulmans : le brigand qui tue 99 personnes et qui se convertit; son pardon lui est confirmé par sa baguette qui refleurit. — Bibliographie : William Jackson, *From Constantinople to the home of 'Omar Khayyam*. Récit de voyage dans le nord de la Perse, amusant et instructif. C. R. par A. Meillet. — Annexe au procès-verbal. P. Casanova, *Un manuscrit d'El Achari sur les sectes musulmanes*. Identification du manuscrit 1453 de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui était acéphale. — D'Ollone, *Propagation de l'islâm en Chine*.

XIe série. T. I, 1913.

Janvier-février. Mélanges. W. Marçais خنقطيرة. L'auteur, avec une grande perspicacité, montre dans le mot maghribin *Khanqatirah*, qui signifie la magie blanche, la magie transformante, un emprunt au grec χαρακτηρ, qui avait déjà le sens de signe magique, par l'intermédiaire d'une forme خلقطيرة. — Bibliographie : H. d'Allemagne, *Du Khorassân au pays des Bakhtiaris*. Description excellente et complète de la région habitée par la tribu qui a joué un rôle si important dans la récente révolution de Perse. Quelques corrections. — H. Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*. Ce mémoire nous fait voir sous un aspect nouveau les premiers temps de l'empire arabe. Quelles que soient les légendes qui ont entouré le fondateur de l'islâm, comme d'ailleurs de tous les fondateurs de religion, il est des faits qu'on ne peut mettre en doute. Mohammed, pas plus que Jésus, malgré certaines théories, n'est un être mythique; les principaux événements de sa vie, y compris son mariage avec Khadidja, ne sont pas contestables, quoi qu'en semble penser l'auteur du compte rendu; il aurait pu faire remarquer qu'avec la méthode excessive du P. Lammens, il ne resterait pas grand'chose de la vie réelle du fondateur du christianisme. Il critique à tort, à mon avis, « l'admiration » (le mot est excessif) du P. Lammens pour Mo'aouyah. A ce propos, une phrase du compte rendu me paraît plus qu'obscure : « L'influence des Omayades sur le développement de l'islamisme ne peut être comparée à celle des Abbasides, protagonistes de l'organisation du Grand Empire (?), phénomène qui s'est fait sentir jusqu'en Espagne, non par la voie politique qui lui était *fermée* dans ces contrées lointaines, mais parce que le génie arabe s'y trouvait aussi en contact avec des Aryens néo-latins, neveux linguistiques de ceux des plateaux de l'Irân ». La linguistique n'a rien à voir en cette affaire, mais il semblerait que l'Espagne, par réaction contre la dynastie abbâsides aurait accueilli des Alides. La civilisation de la péninsule eut un caractère tout différent de celle de la Perse musulmane. On ne peut que s'associer au vœu de voir le P. Lammens couronner son immense labeur en nous donnant une étude définitive « sur le puissant créateur de la religion musulmane ». Seulement, sera-t-elle impartiale? Ces comptes rendus sont de Cl. Huart.

XIe série. T. I, 1913.

Mars-avril. Comptes rendus : Schulthess, *Umajja ibn Abi's Ṣalt*. Simple annonce du livre par Fossey, avec une erreur : les fragments ne sont pas, comme il le prétend, difficiles à retrouver dans les auteurs où ils sont cités. L'ouvrage important de Schulthess méritait mieux que

ces dix lignes écrites par un orientaliste qui n'est pas compétent en arabe. — Bevan, *The Naqâid*, t. III. L'article rend justice à l'œuvre de l'éditeur et à la conscience avec laquelle elle a été faite. Quelques corrections sont indiquées. A ce propos, pour le mot عندم, il y avait à citer à côté des vers de Salamah ibn Djandal celui de 'Antarah, *Mo'allaqah*, v. 42, et la variante indiquée par Zaouzéni pour le v. 8 de la *Mo'allaqah* de Zohair; de même pour le *ouars*, voir les auteurs cités dans la note 2, p. 70 du tome II de mon *Histoire de la Conquête de l'Abyssinie*. — Michel bey Chagavat, *Mahomet et les Khalifes*. Abrégé médiocre. — El Maqrizi, *Khitat*, éd. Wiet, t. I, fasc. I. On ne peut que souscrire à l'opinion de l'auteur du compte rendu : « Les traducteurs (Bouriant et Casanova) s'étaient même lancés à corps perdu dans cet ouvrage et avaient entrepris d'en donner une version française sans se douter des difficultés de ce travail; aussi leur œuvre n'était-elle que d'une médiocre utilité ». Quelques corrections et additions aux notes. Somme toute « cette édition est appelée à rendre les plus grands services ». — Kounietsov, *La lutte de la civilisation et des langues dans l'Asie centrale*. Cet abrégé de l'histoire du Turkestân, complété par une étude grammatical du tâdjik et du sarte, ne laissera pas que d'être utile, malgré un certain nombre d'inexactitudes de détail et de fautes de typographie, relevées pour la plupart. — D'Ollone, *Recherches sur les Musulmans chinois*. Éloge du livre qui nous fournit d'importants renseignements sur l'islamisme actuel en Chine et sur un certain nombre d'ouvrages persans ou chinois rapportés par la Mission. Mais il faudrait ajouter que ce n'est qu'une collection de matériaux et que l'histoire de l'islâmisme est encore à écrire. — Leone Caetani, *Chronographia islamica*, fasc. I. A citer de l'œuvre gigantesque du même auteur dont le tome V ne va encore que jusqu'à l'an 23 de l'hégire; cette chronologie des faits historiques, s'étendant de la fondation de l'islâm à la conquête de l'Égypte par les Ottomans sera excessivements utile, surtout si l'on considère le temps qu'il faudra pour mener à bien les *Annali*. Ces comptes rendus sont de Cl. Huart.

Mai-juin 1913. Comptes rendus : Brönnle, *Commentary of Ibn Hisham's Biography of Mohammed*. Cette édition du commentaire d'Abou Dzarr sera double : une orientale et une occidentale; elle sera utile, sans cependant autant qu'on pourrait s'y attendre; le contingent des mots curieux expliqués par le commentaire n'étant pas très nombreux. Il y a un certain nombre de fautes d'impression. A côté de ce compte rendu par trop indulgent il est bon de placer ceux qui ont été

donnés ailleurs, par exemple ceux de Wellhausen, de Margoliouth et de Schaade dans la *Göttingische Anzeigen*, le *Journ. of Roy. asiat. Soc.* et la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. — Ibn al Tiqtaqa, *Al Fakhri*, tr. Amar. Comme le fait remarquer l'auteur du compte rendu, ce livre qui a l'avantage de nous donner surtout une histoire de l'administration du khalifat, a eu des fortunes singulières et on peut ajouter entre autres celle de paraître dans un recueil intitulé *Archives marocaines*, alors qu'il n'y est question du Maroc à aucune page; ceci tient à la situation où se trouve la collection qui porte ce titre. La traduction avec ses tables rendra service aux non-arabisants. — Von Mžik, *Die Reisen des Arabers Ibn Baṭuṭa durch Indien und China*. La valeur de cet ouvrage qui témoigne d'un certain progrès sur les travaux antérieurs, estimables d'ailleurs, de Langlès, de Reinaud, de Dulaurier, de Sanguinetti, de Defrémery — sans oublier Devic — n'est pas suffisamment appréciée; M. Von Mzik a eu le grand tort d'ignorer le *Kitab el Bad'* d'El Motahhar publié par M. Cl. Huart. — A. Comte, *L'Islamisme*. Jugement superficiel d'un profane qui ignorait et le développement historique et l'état actuel de l'islâm. Cette condamnation est absolument juste et s'applique à tous ceux qui s'imaginent trouver des positivistes, même à venir, dans les pays musulmans. — Kramp, *Auswahl pseudo-davidischer Psalmen*. L'éditeur d'une partie de cet apocryphe (18 psaumes sur 154) a reconnu que l'auteur est un musulman, qu'il a imité le style du Qorân et que le plus ancien manuscrit étant de 1262, la composition du livre ne peut descendre plus bas que le xiiie siècle. — Abou Zakarya Yaḥya Ibn Khaldoun, *Histoire des Beni 'Abd el Wâd*, éd. Bel, t. II. Complément utile de l'histoire de son illustre frère, en ce qui concerne Tlemcen. — Abu'l Mahasin ibn Taghribirdi, *Au Nujum az Zahira*, éd. Popper, t. II. part. 2, n. 3. L'époque dont il est question dans cette partie est spécialement intéressante; c'est celle qui décrit la prise de Jérusalem par les Croisés : quelques observations sur le texte. — Flury, *Die Ornamente der Ḥakim- und Azhar-Moschee*. Étude intéressante, portant sur des monuments qui n'ont pas été modifiés ni restaurés ; confusion entre la qiblah et le miḥrâb. — A. Roux, *Chrestomathie persane*. Ce titre répond à un besoin vu le manque de chrestomathie pour les débutants en France. De nombreuses corrections. — Strothmann, *Das Stratsrecht der Zaiditen*. Les nombreux documents que nous possédons sur la secte Alide des Zaidites, à Milan, à Leiden, à Berlin et à Munich, permettent d'étudier l'origine et le développement de cette secte dont les doctrines

sont assez rapprochées de celles des Sunnites, sauf en ce qui concerne l'imâmat; encore sur ce point, ils déclarent que l'État n'est pas une monarchie héréditaire, ce qui les rapproche du Kharedjites. C'est surtout au IIIe siècle de l'hégire que leurs dogmes ont été nettement constitués sous l'influence d'El Qâsim. M. Stroth a parfaitement réussi dans sa tâche. — G. Colin, *Avenzoar : sa vie et ses œuvres*. Étude consciencieuse de la vie et des œuvres du célèbre médecin Ibn Zohr et de sa famille. Quelques corrections. L'auteur de l'article a oublié de dire que ce volume fait partie de la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres d'Alger*. Ces comptes rendus sont de Cl. Huart.

XIe série. T. II, 1913.

Juillet-août. Pelliot, *Les plus anciens monuments de l'écriture arabe en Chine*. Les renseignements que nous possédons sur l'introduction de l'islâm en Chine sont si clairsemés, voire même si incertains, que les moindres détails ont leur valeur. Le premier document est un feuillet manuscrit, contenant deux textes insignifiants en vers persans, mais des notes chinoises nous donnent la date : 1217. Il est à remarquer que l'auteur de ces notes, qui a recueilli ces poésies à Ts'ina-tchéou (Zeïtoun) était un Japonais qui les a prises pour des indications bouddhiques rédigées « dans la langue des barbares du Sud »; les inscriptions de Chantong, qui forment le second document, ont été recueillies à K'ingfeou, la ville natale de Confucius. La première, en chinois et en mongol, renferme une phrase persane qu'on a crue d'abord être en cursive Phago-pa. La lecture en est plus que douteuse, mais on sait qu'elle date de 1307. Dans la seconde, qui est de trois ans postérieure, on n'a lu avec certitude qu'un seul mot. On remarquera le rôle joué par le persan.

Septembre-octobre. Faure-Biguet et Delphin, *Les séances d'El Aouali*. Imitation des séances de Hariri par un contemporain qui avait déjà fourni au second de ces auteurs quelques textes en arabe moderne. Il est douteux que la langue de ce tâleb soit une véritable langue populaire. — Bibliographie. Nicolas, *Le Cheikhisme*, fasc. III. *La Doctrine*. Exposé intéressant d'une doctrine qui a précédé le babisme et préparé les esprits à cet enseignement nouveau. — Mirza Ghulam Ahmed, *The Tracting of Islam*. Ce livre ne fournira qu'une information superficielle. Ces comptes rendus sont de Cl. Huart. — Alarcon y Santos, *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*. Le compte rendu est consacré surtout à la critique philologique. Il y a à signaler un bon tableau de l'enseignement qoranique au Maroc, la fin des études d'un tâleb à Fas, son retour dans sa famille, un chapitre sur le mariage au

Maroc, titre trop étendu. C. R. par Bel. — Velasquez Bosco, *Medina azzahra y Alamiriya*. Fouilles importantes sur l'emplacement d'un ancien palais construit par deux khalifes omayyades (Abder Raḥmân III et Ḥakam II) et le célèbre vizir Almanṣour. C. R. par A. Bel.

Novembre-décembre. Bibliographie. J. Ribera y Asin, *Manuscritos árabes y aljamiadas*. Le compte rendu fait ressortir l'importance de cette publication pour la bibliographie et l'histoire de la société musulmane. — Seyid Ali Mohammed le Bab, *Le Bayân persan*, trad. par A.-L.-M. Nicolas. Traduction des deux premières unités, divisées chacune en dix-neuf portes et précédées d'une introduction où le Bâb indique quelques-unes de ses théories théologiques et cosmogoniques; les calculs des astres rappellent les procédés analogues des Baténiens et des Ḥoroufis. Dieu est inaccessible à la compréhension de tous les êtres, mais il rayonne dans chacun d'eux, de sorte que cet être le sent par une sorte d'intuition. La première créature de Dieu est la volonté primitive, créatrice à son tour de tous les êtres. M. Nicolas possède la connaissance approfondie de l'arabe et du persan indispensable à quiconque veut s'occuper sérieusement de babisme; il a été en relations avec Ṣobḥ-i-Ezel et les principaux Bâbis actuels, entre autres un vieillard des premiers adeptes du Bâb qui a pu lui faire connaître la doctrine primitive de celui-ci, si transformée par ses successeurs. Ce sont là les meilleures conditions pour écrire un livre de fond. — A.-L.-M. Nicolas, *Essai sur le cheikhisme*. IV, *La science de Dieu*. Étude d'une secte théologique différente des sonnites et des chi'ites. Le volume en question traite de la controverse de ces derniers avec les Cheikhites et des opinions de ceux-ci sur la science de Dieu, de ses attributs essentiels, de la manière dont il a connaissance du monde. Ces comptes rendus sont de Cl. Huart.

Journal of the Royal Asiatic Society (1912).

Fasc. I. Guy Le Strange, *Description on the province of Fars*. Traduction d'un texte du commencement du xiie siècle de notre ère, et qu'on peut attribuer à un certain Ibn el Balkhi, d'après le manuscrit unique existant au British Museum, sur lequel a été faite la copie de M. Schefer, actuellement à la Bibliothèque Nationale de Paris. Après la description du Fars, les textes renferment d'importants renseignements sur la tribu des Chabankarah, descendant de Minoutcheher, petit-fils du fabuleux Feridoun, sur celle des Mas'oudis, sur les Kurdes, sur la tribu

arabe des Fezârah, etc... C'est un précieux appoint à ce que nous fournit sur la Perse la *Nozhat el Qoloub* de Ḥamd Allah Mustôfi, postérieur de deux siècles environ. — Krenkow, *The Tarikh Baghdâd* (vol. XXVI) d'Aḥmed el Baghdâdi. Analyse et table d'un volume de la précieuse compilation d'El Baghdâdi sur l'histoire de Baghdâd, dont l'introduction avait été publiée par Salmon (*Introduction topographique à l'histoire de Baghdâd*. Paris, 1904). — Lyall, *The pictorial aspect of ancient Arabian poetry*. L'auteur étudie dans l'ancienne poésie arabe l'expression de la vie artistique de la race. Cette vie, pauvre en matière de luxe et de confort, avait ses avantages : la santé, la liberté, la fierté, tout ce que Maisoun regrettait dans sa fameuse pièce. La poésie s'y développait à l'aise. Les thèmes favoris étaient la description du chameau, du cheval, de l'onagre, de l'antilope, de l'autruche. L'auteur fait remarquer avec justesse qu'à l'époque où nous rencontrons les premiers monuments authentiques, cette poésie avait atteint un degré de perfection qui suppose un long passé derrière elle. Jamais peut-être le genre descriptif n'a été traité avec autant d'éclat, d'élégance, de force et de précision que chez les anciens poètes. Un certain nombre de traductions accompagnent cet essai; j'aurais des doutes sur l'authenticité de la *Lamyyat el 'Arab*. — Bibliographie. Wiet, *El Mawâiz* de Maqrizi. L'auteur a appliqué à cette difficile entreprise autant de soin que d'habileté. Quelques corrections. C. R. par H.-F. Amedroz. — Harder, *Arabic Chrestomathy*. Éloges donnés à cette chrestomathie; on aurait pu faire des réserves sur le choix des morceaux.

Fasc. 2. Guy Le Strange, *Description of the Province of Fars* (suite). — C.-J. Lyall, *The Pearl-Diver of al-Asha*. Publication d'un des textes cités dans l'article précédemment mentionné; c'est la pièce d'El A'cha en l'honneur de Qaïs ben Ma'di Karib de Kindah, donnée par 'Abd el Qâdir el Baghdâdi (*Khizânat el Adab*, I, 544). Elle est aussi attribuée à El Mosayib ben 'Alas. — J. Goldziher, *The Appearance of the Prophet in Dreams*. L'érudit orientaliste cite plusieurs exemples où le Prophète, en apparaissant en songe, aurait décidé dans plusieurs questions controversées. Toutefois, En Nawâwi s'éleva contre l'autorité accordée à de pareilles visions. Cette superstition a repris de nos jours.

Fasc. 3. H.-F. Amedroz, *Notes on some Sufi Lives*. A propos du *Kechf el Mahdjoub* publié par le Dr. A. Nicholson, l'auteur étudie avec finesse la question du soufisme, le caractère des soufis, leurs opinions sur les sujets les plus divers et se termine par une très utile table chronologique des soufis mentionnés dans le *Kechf el Mahdjoub*. — D.-B.

MACDONALD, *Arabian poetry*. L'auteur proteste contre l'opinion qui le représente comme un contempteur de l'ancienne poésie arabe. — C.-J. LYALL, *Sibawaihi or Sibuyah*. Il estime qu'on doit prononcer les noms propres non comme on les prononce maintenant en Perse, mais comme on le faisait à l'époque où les Arabes en eurent connaissance. La vraie forme serait donc Sèboé. — Bibliographie. MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib of Yakut*, t. V. Une lacune dans les manuscrits a obligé l'éditeur de passer du tome III au tome V du dictionnaire biographique de Yaqout. Le volume est du reste une mine de renseignements pour l'histoire littéraire. Quelques corrections. C. R. par I. GOLDZIHER.

Fasc. IV. GUY LE STRANGE, *Description of the Province of Fars* (fin). — H. AMEDROZ, *Notes on some Sufi Lives*. Quelques corrections à l'article cité plus haut. — R.-A. NICHOLSON, *The Manuscripts of the Kitâb al Luma*. Notice sur les deux manuscrits qui doivent servir à l'édition du traité arabe de mysticisme d'Abou Naṣr es Sarrâdj. — Bibliographie. W. POPPER, *Abu'l Mahasin ibn Tagribirdi's Annals*, t. II, part. II. L'article signale la valeur et les défauts de cet ouvrage dont la première partie avait été publiée par Juynboll; c'est une bonne édition, indispensable à quiconque s'occupe de l'histoire d'Égypte pendant la période fatimite. Quelques corrections et rapprochements avec les ouvrages encore inédits d'Edz Dzahabi et de Sibt ibn el Djouzi. C. R. par A.-R.-G. — CAETANI, *The Tajârib al Umam of Ibn Miskaweih*. Cet auteur a simplement reproduit Tabari en l'abrégeant comme le montrent divers passages cités parallèlement. Il n'eût pas été inutile de dire que l'édition, fac-simile d'un manuscrit, n'a rien de scientifique et qu'elle est d'un usage peu commode. C. R. par BLOCHET. — DUNCAN MACDONALD, *Aspect of islam*. L'auteur qui a observé de près les Musulmans dans divers centres et qui a discuté avec des savants de l'islâm, a donné un livre qui servira aux missionnaires pour bien connaître cette religion. Certains points sont discutables : par exemple que le Qorân n'est qu'une simple collection de fragments. Certaines parties sont le résultat d'une étude délibérée, quoique imparfaite et sans méthode. On ne trouve pas de mysticisme dans le sens réel du mot dans les enseignements du Prophète. C. R. par HIRSCHFELD. — LEONARD, *Islam, her moral and spiritual valeur*. Apologie de l'islâm où ne manquent pas les erreurs comme par exemple de dire que « Mohammed était un fils du désert ». On y relève un manque de critique historique. C. R. par HIRSCHFELD. — C. FIELD, *Mysticism and Saints of Islam*. Ce livre est en grande partie une traduction d'œuvres de savants étrangers. L'auteur recherche les

traces de mysticisme chez Moḥammed. De courtes biographies de soufis, accompagnées de l'exposé de leurs doctrines avec des lacunes; ainsi il cite l'allégorie mystique d'Avicenne, *Hayy ben Yaqzhân* et ne mentionne pas l'ouvrage du même nom d'Ibn Tofaïl. C. R. par HIRSCHFELD.

1913. Fasc. I. E. RICHMOND, *The signifiance of Cairo*. L'auteur part de cette assertion inexacte — le christianisme et l'islâm en sont la preuve — que l'Egypte n'a *rien* reçu des civilisations étrangères. Alexandrie a été le point de rencontre de la culture égyptienne et de la culture gréco-latine; le Qaire la remplaça quand l'hégémonie de l'Asie se substitua à celle de l'Europe. Dire aussi que la construction en argile est l'architecture nationale en Egypte (p. 27) est plus qu'exagéré. Le style des constructions arabes depuis la mosquée d'Ibn Ṭouloun — celle de 'Amr a été tellement modifiée qu'on ne peut s'en servir comme de point de comparaison — est donc entièrement étranger à l'Egypte. Il en est de même des autres mosquées du Qaire, cette ville ayant été continuellement noyée sous un flot de travailleurs étrangers (p. 35). — DUNCAN MACDONALD, *Further notes on Ali Baba and the Forty Thieves*. Addition intéressante au texte arabe de ce conte publié précédemment. On trouvera aussi le schéma primitif de l'histoire de 'Ali Baba, emprunté au *Journal* de Galland; ce passage était resté inédit. — NICHOLSON, *The Goal of muhammedan Mysticism*. Discussion du sens attaché par les Soufis à certains termes métaphoriques pour exprimer l'état d'union avec Dieu : tel celui de *fanâ* (opposé à *baqâ*). — D. S. MARGOLIOUTH, *Some infinitives*. Justification du sens donné à *Samâ'* par I. Goldziher; ce mot doit être pris dans un sens spécial, différent du sens matériel. — H. BEVERIDGE, *A supposed missing Ms of the arabian Nights*. Le manuscrit qu'on croyait appartenir à W. Jones était en réalité la propriété de lady Montague à qui il l'avait emprunté. — D. S. MARGOLIOUTH, *Some ancient arabic Literature*. Appréciation sommaire du *Kitâb el Akhbâr* d'Ed Dinaweri, préface et table par KRATSCHKOVSKY, des *Monuments of arabic Philology* de Brönnle (où il relève un certain nombre de fautes) des voyages d'Ibn Battoutah dans l'Inde, traduit par VON MZIK, d'un guide arabe en Argentine publié par le journal syrien *Salam* de Buenos-Ayres et du *Dictionnaire étymologique de la langue turke* par BEDROS EFENDI KERESTEDJIAN.

Fasc. II. A. R. GUEST, *The Delta in the middle Age*. Publication d'un texte arabe du xe siècle sur le Nil. Cet ouvrage n'est pas d'Ibn Serapion comme le dit le catalogue du British Museum; il fut rédigé entre 289 et 334 hég. Peut-être est-il d'Ibn Behloul. — KRENKOW, *El Quhaif et*

Hudsaili. L'auteur a recueilli les fragments de ce poète qui vécut en Arabie au commencement du IIe siècle de l'hégire. Ces poésies, du moins celles qui nous restent, sauf quelques fragments, furent composées entre 127 et 132 de l'hégire à propos de la révolte d'El Muhaïr et des troubles qui suivirent. Elle ne paraissent pas mériter le peu de cas qu'en faisait El Asma'i et c'est un nouveau service que M. Krenkow a rendu aux études arabes en colligeant soigneusement ces débris et en les traduisant. Je lui signalerai seulement à ajouter un hémistiche donné par El 'Askari (*Kitâb es Sina'atain.* Le Qaire, 1320 hég. p. 255). — D. B. Macdonald, *A missing ms. of the arabian Nights.* Le manuscrit de Jones ne peut avoir été celui de Wortley Montague, car le conte publié par le premier n'est pas selon l'ordre de la table donnée par Burton de ce dernier manuscrit. — O. Codrington, *Notes on the coinages of Ḥusain Baikara.* Bibliographie : Ibn al Arabi, *Tarjuman al 'Ashwaq*, éd. par R. A Nicholson. Edition et traduction des 600 vers arabes répartis en 67 odes par le célèbre mystique. L'introduction du traducteur donne tous les renseignements nécessaires et décharge Ibn el A'rabi de l'accusation de Dozy d'avoir falsifié la date de son poème. Le texte est excellent et la traduction rend fidèlement l'original. C. R. par A.-R.-G. — Rickmer Rickmers, *The Duab of Turkistan.* C'est un beau et bon livre sur la région entre l'Oxus et le Yanartes. C. R. par H.-B. — Blochet, *Histoire des Mongols.* Simple note sur les illustrations. L'auteur de l'article, Laurence Binyon ne croit pas que l'influence chinoise ait été aussi forte sur les miniatures persanes que le croit M. Blochet.

Fasc. IV. H.-F. Amedroz, *Abbaside administration in its Decay from the Tajârib al Umam.* Intéressant extrait de l'ouvrage d'Ibn Miskaweih, relativement à l'administration territoriale sous l'établissement des Bouweides. Les cultures étaient négligées par les propriétaires et leurs tenanciers ; les traditions administratives se perdaient peu à peu ; le recouvrement des impôts devenait de plus en plus difficile et la rivalité entre Turks et Dailemites accroissait le mal. L'extrait est accompagné de notes importantes sur diverses expressions techniques : *Ḥaqq beit el Mâl, Diwân al Zimâm, 'Ibra, Murtadja'ah, Maṣaliḥ, Taksit, Marâfik, Mu'amarah*, empruntées pour la plus grande partie au *Mafâtih el' Oloum* et à Hilâl es Sabi. — Miscellaneous communications : A. R. G., *A Servian Embassy to Egypt in the Fourteenth century.* Extrait d'un ouvrage anonyme donnant le récit d'une ambassade serbe en Egypte en 745 hég. (1344), non mentionnée par Ibn Iyâs (*Ibn Ilyas* est une faute d'impression) et Ibn el Ouardi. — C. H. T. *The Queen of Sheba.* Le

Jystich Kavaddna mentionne un artifice semblable à celui de Salomon quand voulant vérifier si la reine de Saba avait des pieds humains, il la fit passer sur un plancher de cristal au dessous duquel coulait une eau avec des poissons artificiels. — Bibliographie. LEONE CAETANI, *Chronographia islamica*. Enumération des principaux événements constituant l'histoire musulmane ; on doit admirer la patience, l'habileté et la fécondité de l'auteur. C. R. par D. S. MARGOLIOUTH. — ELLIS et EDWARDS, *A descriptive List of the Arabic manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum sime 1894*. Remarques utiles sur ce supplément par H. F. AMEDROZ. — JADANATH SARKAR, *History of Aurang Zib*; ID., *Anecdotes of Aurang Zib*. Le premier ouvrage est un excellent récit des premières années du règne ; le tome II contient dans la bibliographie la description de 44 manuscrits persans étudiés par l'auteur. Le second ouvrage est une traduction faite sur le persan de 72 courtes anecdotes sur Aurang Zib.

Facs. 4. W. CROOKE, *The Queen of Saba*. L'épisode de la reine de Saba, croyant entrer dans une pièce d'eau, alors qu'elle marche sur une surface de métal — épreuve tentée par Salomon — n'a pas de rapport, quoi qu'en dise l'auteur, avec le conte des gens naïfs qui prennent un champ de lin en fleur pour de l'eau.

JOURNAL DES SAVANTS.

Nouv. série, X^e année 1912.

Mars. H. CORDIER, *Dehli*. Tableau sommaire mais exact, d'après Cunningham, de l'histoire de Dehli depuis sa fondation jusqu'au moment où elle vient d'être déclarée la capitale officielle de l'Inde.

Juin. Bibliographie. CAETANI, *Studi di storia orientale*. Résumé de l'œuvre gigantesque des *Annali*. L'auteur a donné comme des certitudes les hypothèses de Winckler ; le domaine de l'Arabie musulmane lui est plus familier et il y a profit à l'y suivre. C. R. par R. DUSSAUD. — BRÖNNLE. Le compte rendu par HOUDAS est trop indulgent ; ce ne sont pas « quelques fautes » qu'on peut y relever, c'est une multitude et les autres comptes rendus l'ont surabondamment démontré. Il est regrettable de voir une édition aussi lamentable, de l'aveu des orientalistes compétents d'Allemagne « destinée à montrer à tous les musulmans la haute estime dans laquelle sont tenues en Allemagne leur langue et leur religion ».

Septembre. DIEULAFOY, *Les arts en Perse.* Exposé intéressant des découvertes faites par Henry d'Allemagne dans son voyage, dans le nord de la Perse.

Octobre 1912. DIEULAFOY, *Les arts en Perse* (fin). — SALADIN, *Le phare d'Alexandrie.* A propos de l'ouvrage de H. THIERSCH, *Pharos antike Islam und Occident.* On n'a pas encore trouvé d'explication de la tradition arabe du verre et du bronze sur lesquels, au dire des écrivains musulmans, reposait le phare d'Alexandrie. Peut-être sont-ce tout bonnement des talismans.

KELEKI SZEMLE

T. XIV, 1913.

Nº 1-2. Bibliographie. BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rachid ed din* (2e article). Ce n'est pas une introduction au vrai sens du mot, destinée à faire connaître à un cercle étendu de lecteurs l'œuvre de Rachid eddin, à examiner les matériaux dont il s'est servi, la manière dont il les a employés, enfin à jeter un coup d'œil sur l'ensemble de l'œuvre. C'est une série d'études intéressantes, mais indépendantes les unes des autres, qu'aucun lien ne réunit. On y trouve, du reste, des tableaux esquissés de main de maître, comme celui de la cour du sultan Oldjaitou. On y rencontre aussi un travail critique où l'auteur signale, avec des détails qui témoignent d'une prodigieuse lecture des manuscrits persans, les destins extraordinaires du texte. Un autre chapitre traite de la chronique métrique d'un certain Chems eddin el Kachâni qui contient des détails intéressants sur l'origine mythique des Moghols. Il eut été nécessaire, et M. Blochet était mieux qualifié que tout autre pour cette tâche, d'étudier le destin du christianisme monophysite chez les Moghols de cette époque. Les conséquences de leur invasion pour l'unification des populations auparavant absolument séparées — par exemple la Chine et la Syrie — est signalée avec perspicacité. Les éclaircissements sur l'histoire ancienne des peuples altaïques sont importants, quoi qu'ils ne soient parfois qu'indiqués. L'invasion de Tchenguiz-Khân apparait comme un épisode séculaire de la lutte d'Irân et de Tourân. Quant à des rapports hostiles entre Arabes et Persans à des époques primitives, ils sont légendaires : ce sont des récits tendancieux du Boundehech sous l'influence de la haine contre l'islâm. Les derniers essais complètent ce que nous savons de la période moghole de la Perse. En appendice, l'auteur nous donne

une traduction fidèle de l'histoire de la dynastie moghole, faite sur l'ouvrage chinois, le *Juan Sao-Pi-Sin*. On peut souhaiter, d'après ce volume, que M. Blochet nous donne bientôt un ouvrage d'ensemble sur les Moghols et refasse ainsi les travaux, d'ailleurs méritoires, de Mouradjah d'Ohsson et de Howorth. C. R. par S. P. OSZTERN.

MITTEILUNGEN DES SEMINARS FUR ORIENTALISCHE SPRACHEN NEBST ANDEREN.

T. XV, 1912.

IIe partie RESCHER, *Westere arabische Handschriften der Köprülü-Bibliothek* (fin). A remarquer dans la bibliothèque de Ieni Djami le *Kitâb Mabâhidj el Fikar* de Mohammed el Ouatouat (n° 78) ; le commentaire de la *Ḥamasa* d'Abou Tammâm par Ibn Djinni (n° 82), dans celle de Nour i Osmaniyè, le *Ta'hil el Gharib* d'Ibn Hidjdjah (n° 89) ; la *Takhlilât el Kobrâ* de 'Ali ben Hamzah ; (n° 90) un fragment de la *Kharidat el Qaṣr* d'El Iṣfahani (n° 92) ; le *Diwân* d'Abou Tammâm avec le commentaire de Tabrizi (n° 102) ; le *Diwân* de Zohair avec le commentaire de Tha'labbi (n° 203) ; l'article se termine par une note importante sur le *Diwân* d'Imrou'l Qaïs, d'après un manuscrit de la bibliothèque Laleli (1820) et un autre de la bibliothèque de Bayezid (2684).

IIIe partie. Afrikanische Studien. — M. HARTMANN, *Zur Geschichte der Westlichen Sudan*. Etude consciencieuse et soigneusement documentée sur le pays de Wangara mentionné pour la première fois par El Idrisi ; ce mémoire peut-être considéré comme un modèle d'information ; en même temps, l'auteur a le mérite de s'élever contre les fantaisies des faiseurs d'étymologies et de systèmes qui font de la science comme un singe, lâché dans un laboratoire, ferait de la chimie.

T. XVI, 1913.

IIIe partie. E. MITTWOCH, *Aberglaübische Vorstellungen und Bräuche der alter Araber*. Dans un appendice au livre des proverbes de Hamzah el Iṣbahani, proverbes insérés intégralement dans le recueil de Meidâni, se trouvent une trentaine de chapitres dont les dix premiers renferment des histoires destinées à expliquer soit des noms d'animaux, soit des proverbes sur eux. Les vingt suivants sont consacrés à énumérer les superstitions anté-islamiques, leurs moyens de protection contre le mauvais œil, contre les maladies ; l'emploi des

amulettes et des charmes. De très nombreux emprunts ont été faits par En Noueiri à ces chapitres et nous en connaissons une grande partie grâce aux *Additamenta* de Rasmussen. C'est un précieux appoint à ce que nous connaissions déjà, et M. Mittwoch, qui s'est déjà occupé avec succès de Hamzah d'Isfahan, a rendu un grand service en traduisant une partie de ces suppléments et en publiant quelques textes. Une partie des fables citées sont des variantes de recension connues, ainsi le n° 2, l'autruche qui prétend être tantôt un chameau, tantôt un oiseau, rappelle celle de La Fontaine (II, 5) ; *La chauve-souris et les deux belettes* (cf. aussi Chauvin, *Bibliographie arabe*, III, p. 52) ; le n° 3 : l'autruche qui veut avoir des cornes et perd ses oreilles, fut un objet de comparaison avec Amaury, roi de Jérusalem, quand il fut obligé par Salaheddin de renoncer au siège de Damiette (Ibn el Athir, ap. *Historiens orientaux des Croisades*, t. I, p. 570 ; t. II, p. 260 ; Hartwig Derenbourg, *Ousama ben Mounkidh*, 3e part., II, Paris 1893, p. 348). Ailleurs, l'autruche est remplacée par un chameau (Bib. Nat. de Paris, fonds arabe 3464 f. 86), ou encore c'est un âne (cf. Chauvin, *Bibliographie arabe*, III, p. 52) auquel on peut ajouter un proverbe afghan, Thornburn, *Banu or our afghan frontier*, Londres, 1876, in-8, p. 311). A la note 8 de la p. 44, j'ajouterai que le 2e hémistiche des vers d'El 'Acha de Badjilah se trouve encore dans Ech Cherichi, *Commentaire des séances de Hariri*, II, 150 ; à la note 3 de la page 245, le vers de Dzou'l Isba' el 'Adouâni est cité dans le *Kitâb el Aghâni*, III, 8 ; El Motahhar, *Le livre de la création*, IV, 33. — Kampffmeyer, *Weitere Texte aus Fes und Tanger*. Un certain nombre de ces textes se rapportent à des sujets religieux : le n° 1, le saint qui prédit un sommeil éternel au roi près duquel un serviteur n'avait pas voulu l'introduire parce que son maître dormait ; le n° 3, pèlerinage au tombeau d'un saint pendant le séjour des chérifs de Ouazzan à Fâs. La fête de l''Ansra à Fâs complète les descriptions de Doutté et W. Marçais. Les textes précédents sont de Fâs ; les suivants de Tanger : n° 6, *Le chacal et le hérisson*, cf. un conte du Mzab dans mes *Contes berbères* (Paris, 1887) ; n° 2, *Le lièvre et le chacal* et les rapprochements ; n° 7, *Chacun doit un compte* ; n° 13, *Vie des tolbas à Fâs*, à rapprocher des textes de W. Marçais et d'Alarcon sur le même sujet ; n° 14, *Coutumes des Marocains : Le mariage, la naissance* (Cf. Ben Ali Merad, sur les fêtes à cette occasion à Safi) *et la circoncision* ; n° 415, *Un prêche à Fâs*. Ces textes, en dehors de leur intérêt linguistique, sont un appoint intéressant à la sociologie et au folk-lore du Maroc.

Muséon.

Nouvelle série. T. XIII, 1912.

Fasc. II. Bibliographie. Nicolas, *Essai sur le cheikhisme; le cheïkhisme, le Beyân persan*; E. Montet, *De l'état présent et de l'avenir de l'islâm*. Annonce élogieuse de ces ouvrages par V. Chauvin.

Fasc. III-IV. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, t. V, 1re partie. Éloge mérité donné à cette publication par J. Forget qui signale spécialement l'étude du P. Lammens sur le khalifat de Yazid.

Fasc. V-VI. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, t. V, IIe partie. Même appréciation élogieuse par J. Forget.

Orientalische Litteraturzeitung.

1912. No 7. Juillet. Bibliographie. Janssen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*. C. R. par H. Grimme qui fait ressortir toute l'importance des fouilles faites à Medain Salih, pour l'épigraphie minienne, lihyanite et thamoudite; il signale aussi les esquisses ethnographiques qui terminent ce livre. — Georg Jacob, *Ein aegyptischer Jahrmarkt im 13e Jahrhundert*. Nouvel extrait de l'ouvrage d'Ibn Donyal, accompagné de notes instructives. Ce morceau nous fait passer en revue les principaux personnages de la société égyptienne un jour de marché; le camelot aux mille métiers, dont le nom générique, Sasân, se trouve déjà dans Hariri; le charmeur de serpents, le marchand d'herbes, le chirurgien, l'astrologue, le « père des chats » (*Abou'l Qitat*) qu'on voit encore figurer aujourd'hui dans les ombres chinoises, le conducteur d'ours, le soudanais Natou, etc. Quelques corrections à la traduction.

No 9. Septembre. Bibliographie. Hugo Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition von 1906-1907*. Il y a à noter une traduction d'un texte turk de Mustafa Nouri, avec de riches annotations et une préface copieuse sur cette secte; en outre, une bibliographie. Les livres des Yézidis, cités par le P. Anastase-Marie dans l'*Anthropos* (1911), sont apocryphes, au dire de M. Grothe. C. R. par Bock. — Sykes, *The Gray of the Shia World*. Sans avoir la valeur du Hajji Baba de Morier qui lui avait servi de modèle, l'ouvrage n'en est pas moins à recommander. C. R. par Mann. — H. Viollet, *Fouilles à Samarra*. Article défavorable de Herzfeld, où perce évidemment l'hostilité d'un concurrent.

16e année, 1913.

N° 1. Janvier. KRATSCHKOVSKY, *Abû Hanîfa ed Dînawerî, Kitâb el Akhbâr*. Préface, variantes et index. Nous ne savons guère de cet historien que la date de sa mort (282 hég.), mais il nous apparaît comme un polygraphe de valeur. Il fut non seulement historien, mais naturaliste et astronome. Son livre « *Les longues histoires* » a une haute valeur, par exemple pour l'histoire des Sassanides, la lutte de Mo'aouyah ou de 'Ali, les dernières guerres des Kharedjites, la révolte d'Abou Moslim. W. Guirgass avait donné de cet ouvrage une édition qui fut achevée après sa mort par le baron de Rosen ; celui-ci avait commencé la préface et les index, mais il mourut avant d'avoir terminé ce complément indispensable du livre. C'est à M. Kratschkovsky que nous le devons et à qui nous devons savoir d'autant plus de gré qu'il a collationné un troisième manuscrit resté inconnu à Guirgass. C. R. par M. STRECK.

N° 2. Février. JOHANN GEORG, grand duc de Saxe, *Tagebuchblätter aus Nord Syrien*. L'auteur du compte rendu, L. KÖHLER ne semble rien trouver de bien remarquable dans ce livre, sinon les photographies. — HARTMANN, *Die arabische Frage mit einem Versuche d. Archæologie Yemen*. L'auteur salue dans ce livre la résurrection du sentiment national arabe ; on le lira comme une proclamation aux Orientaux ; les lecteurs européens profiteront surtout des riches matériaux contenus dans les notes. Pour bien faire connaître l'origine de cette renaissance de la conscience orientale, l'auteur reprend l'histoire de l'Arabie aux plus anciennes époques, et nous y gagnons une digression des plus instructives sur le Yémen : c'est en historien plutôt qu'en philologue qu'il en parle et à l'occasion, il combat certaines thèses de Winckler et de Glaser (tous deux morts aujourd'hui). Son œuvre conservera son importance même quand le trésor des inscriptions rapportées par ce dernier sera livré au public. C. R. par H. GRIMM. — VON MŽIK, *Reise des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China*. Cette traduction est accompagnée d'un bon commentaire ; il est à désirer que les autres parties du voyage d'Ibn Baṭṭouṭa soient également présentées au public. C. R. par E. HERZFELD.

N° 3. Mars. R. HARTMANN, *Al-Ḳadam bei Damaskus*. Le petit village d'El Ḳadam, aujourd'hui station de chemin de fer du Ḥidjâz, a une histoire légendaire que M. Hartmann suit consciencieusement à travers les âges depuis le VIe siècle de l'hégire. Il aurait pris son nom de l'empreinte du pied du Prophète (aux indications de l'auteur sur ce sujet, on peut

joindre l'enquête commencée par la *Revue des Traditions populaires*) et aurait marqué aussi l'emplacement du tombeau de Moïse.

Nº 4. Avril. Bibliographie. E. Banse, *Tripoli*. L'auteur du compte rendu, E. Brandenburg, reproche à ce livre, tout en reconnaissant son mérite sur certains points (description de la maison, de l'oasis, de la culture) son jugement sévère sur les Orientaux et en particulier la femme turke. — P. Ronzevalle, *Sur les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie*. Travail signalé avec éloge par E. Süssheim.

Nº 6. Juin. Bibliographie. Flury, *Die Ornamente der Hakim-und Azhar Mosquee*. Travail très méritoire et qui complète celui de Van Berchem. C. R. par J. Strzygowski. — E. Banse, *Auf den Spuren der Bagdadbahn*. D'après le compte rendu de E. Brandenburg, on peut conclure que le livre peut suffire à des lecteurs qui ne veulent qu'un tableau superficiel, tout en signalant le style maniéré de l'auteur et quelques propositions singulières, comme par exemple que les Ottomans descendent des Hittites. — C. Klast, *Der malaiische Reineke Fuchs*. Simple annonce du livre par F. Bork.

Nº 8. Août. C. A. Bædeker, *Aegyten und Sudan*. Livre dont on doit être reconnaissant à l'auteur. C. R. par W. Max Müller. — Max Grünert, *Arabische Lesestücke*, fasc. IV. Ce fascicule est consacré au Qorân; il est recommandable surtout par le glossaire. C. R. par A. Reckendorf. — Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*. Ce n'est pas seulement un manuel grammatical et lexicographique, mais il renferme une foule d'excellentes choses sur les idées et les réalités de l'Orient. C. R. par H. Grimme.

Nº 10. Octobre. Herzfeld, *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*. Le compte rendu par E. Brandenburg, fait ressortir toute l'importance de ce rapport sur une ville qu'on peut appeler « une Pompéi musulmane » avec cette différence que nous avons affaire ici à une capitale où résidèrent cinq souverains, tandis que Pompéi était une simple ville de province. Un chapitre important est celui (le 2e) qui traite de la mosquée d'El Motawakil dont la construction (846-852) avait coûté 15 millions de dirhems. Le minaret « la Malouyah », haut de 50 mètres, est encore bien conservé et s'aperçoit à une journée de distance. M. Herzfeld le considère, non comme une imitation des tours babyloniennes, mais comme dû à une tradition babylonienne qui passa aux Sasanides et dura jusqu'au ixe siècle. A noter aussi le bassin considérable servant aux ablutions rituelles et qu'on appelle aujourd'hui « La Tasse de Pharaon ». — Else Reitemeyer, *Die Städtegründungen*

der Araber im Islam. En réalité, la plupart de ces fondations, sauf le Qaire (et sans doute Fâs et Marrâkoch) sont des restaurations de villes anciennes ; néanmoins le livre sera utile aux historiens et aux géographes qui ne connaissent pas l'arabe. C. R. par Hans von Mžik. — Jorga *Geschichte des osmanischen Reiches.* L'histoire de l'empire ottoman a été écrite au xixe siècle par von Hammer, Zinkeisen et Jorga (on pouvait ajouter Salaberry, Alix, Jouannin, Poujoulat, Lamartine, Lavallée, La Jonquière). Le premier seul (et aussi Jouannin) a pu puiser directement aux sources orientales; elles sont restées inaccessibles, sinon en traduction, aux deux autres. Cette lacune est sensible dans l'œuvre de M. Jorga qui est cependant un des historiens les plus remarquables de l'époque contemporaine; il n'a pas davantage utilisé la riche littérature russe et polonaise, non plus que les documents serbes et hongrois. C. R. par Süssheim. — M. Hartmann, *Islam, Mission, Politik.* Ce compte rendu par Traugott Mann est une critique acerbe et injuste de l'œuvre de M. Hartmann qui, par son expérience de la société musulmane en Syrie, en Turquie, dans le Turkistân a une toute autre autorité que son contradicteur et a beaucoup mieux compris que lui l'impossibilité où est l'islâm, figé dans sa doctrine, de progresser. — H. Grothe, *Durch Albanien und Montenegro.* Souvenirs intéressants de voyage. C. R. par Süssheim.

N° 11. Novembre. Bibliographie. E. Mittwoch, *Zur Enstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Cultus.* C'est la reprise du travail amorcé par Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume genommen.* Mittwoch, approuvé par l'auteur du compte rendu, Löw, juge que le rôle de la prière musulmane et l'observation du jour du Seigneur sont une imitation des juifs et non des chrétiens. Les arguments ne m'ont pas paru concluants. — Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet.* L'hypothèse de Lammens paraît hardie au premier abord, mais la masse de preuves qu'il apporte à l'appui de sa thèse confirme la justesse de sa méthode. Toutefois, une question se pose : si l'islâm n'a eu à son berceau que des gens d'un esprit si étroit, si égoïste, comment se fait-il qu'il ait eu une marche victorieuse, aussi exceptionnelle ? La question est là et elle ne se restreint pas à l'islâm. C. R. par H. Grimme.

N° 12. Décembre. Ludwig Szamatolski. *Aus türkischer Volks-und Kunstdichtung.* Ces deux travaux sont deux traductions, l'une du roman de Körogloû, l'autre des poésies d'Aḥmed Ḥikmet Usumdji. C. R. par K. Süssheim. — V. Bérard, *La mort de Stamboul.* Il est surtout question des nationalités opprimées dans l'empire ottoman, dans ce livre

où l'auteur fait preuve d'une perspicacité supérieure. C. R. par E. Süssheim.

Questions diplomatiques et coloniales (1912).

N° 358. 16 janvier. H. Marchand, *L'exode des Musulmans algériens*. L'auteur cherche les causes de cette émigration partie des régions de Setif et de Tlemcen. La réalité est qu'elle est due à une recrudescence de fanatisme exploitée, sinon provoquée, par les agents de la Turquie qui ont fait miroiter aux yeux de populations crédules les avantages, pour les vrais croyants, de vivre, loin de la domination infidèle, sous l'autorité musulmane. D'ailleurs, plus de 200 émigrants sont rentrés en Algérie, désabusés et ruinés. Quant à la question du statut personnel, elle n'a joué qu'un rôle très secondaire, et seulement grâce aux menées de quelques individus, en communauté d'idées et en relations avec les agitateurs nationalistes d'Egypte et d'Orient. L'auteur rend justice aux services rendus par le code de l'indigénat et les tribunaux répressifs.

N° 364. 16 avril. H. Marchand. *La Perse musulmane*. Enumération sommaire des journaux indigènes en Turquie, en Perse, dans l'Inde, en Egypte et dans l'Afrique du Nord. Il serait utile de la reprendre avec plus de détails, comme l'a fait M. Hartmann dans sa *Presse in Egypt* et ses *Unpolitische Briefe*.

N° 366. 16 mai. M. Sauvé, *La situation en Perse*. Tableau exclusivement politique.

N° 371. 1er août. Bibliographie. G. Babin, *Au Maroc*. Appréciation trop indulgente de ce livre superficiel et hâtif qui, à côté de quelques appréciations exactes sur le rôle joué par les Espagnols et l'ancien résident général, renferme une quantité d'erreurs. M. Babin ne paraît pas savoir l'arabe et l'on doit avoir des doutes sur la réalité de son entrevue secrète avec l'ancien sultan du Maroc, qui ne comprend pas le français et sur le rôle de qui il s'est absolument mépris.

N° 372. 16 août. A. Dubosco, *La presse en Turquie*. Court résumé où il faut relever le projet déposé au Parlement turk par les Jeunes-Turks et punissant très sévèrement l'outrage à un culte reconnu. La loi de 1909 punissait déjà les discussions religieuses dans la presse.

N° 374. 16 septembre. H. Froidevaux, *L'œuvre civilisatrice des Turks en Tripolitaine*. Tableau, d'après un Suisse reconnaissant du bon accueil qu'il avait reçu, des efforts d'Ibrahim Pacha pour relever la Tripolitaine

de l'état d'abaissement où elle se trouvait et où l'ont surprise les Italiens. Il y a à faire une large part aux erreurs et aux exagérations dans l'œuvre de M. Bernet qui ne sait ni l'arabe ni le turk, et la meilleure preuve en est dans le désarroi qui a facilité aux Italiens la conquête du pays.

Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine.

T. XLV, 1911 (paru en 1913).

J. Bosc. *Notice sur trois inscriptions tumulaires inédites*. Deux d'entre elles sont arabes, la première est importante car c'est la seule qui existe du xve siècle à Constantine (15 de dzou'l qa'da 886 de l'hégire); c'est celle de 'Aïchah, fille de Hasan bey de Constantine (et non Hosaïn comme il est dit dans le commentaire). — E. Choisnet, *Coutumes Kabyles*. Légende de la Kabylie qui explique le respect des Kabyles pour les fourmis. Elles auraient, à la demande de Jésus, rapporté à Marie l'aiguille dont elle se servait pour raccommoder les vêtements de son fils.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei.

V^e série. T. XXI, 1912.

Fasc. III-IV. Pizzi, *Catalogo e descrizione di XXII codici manoscritti persiani della biblioteca della R. Acc. dei Lincei*. Dans cette liste de manuscrits persans donnés par le prince L. Caetani, on peut en relever quelques uns qui traitent de religion et de philosophie; (n° 2) la *'Aqidah* de Mohammed ibn el Ouahhâb; (n° 4) un commentaire chi'ite du Qorân par Ibn Chokr Allah Fatḥ Allah de Kâchân, vers 950 h. (1543 de J.-C.); (n° 8) un manuscrit dans une langue musulmane inconnue à l'auteur du catalogue ourdou? kurde? malais? (il eut été à propos d'en reproduire une page); de nombreuses citations du Qorân; (n° 10) une œuvre anonyme en methnevi, recueil de préceptes et d'exemples au point de vue mystique, avec de nombreuses anecdotes; (n° 13) le poème mystique *Sobḥat el abrâr* de Djâmi; (n° 18) un livre anonyme de prières et d'invocations en arabe avec des instructions en persan; (n° 19) *Ḥilyat el mottaqin* (ornement des gens pieux) par le zélé chi'ite Mohammed Baqir ben Moḥammed Taqi, mort en 1110 hég.; (n° 20) le Diwân complet du poète soufi 'Orfi de Chirâz, mort en 999 hég., comprenant entre autres

un poème mystique, *Medjma' el Abkâr.*; (n° 22) le poème mystique *Silsilat edz Dzahab* de Djâmi'.

Fasc. 1-10. GABRIELI, *Indice alfabetico di tutte le biografie contenute nel Wafi bi'l wafayât di al Ṣafadi.* La bibliothèque du prince Caetani contient une photographie complète du dictionnaire biographique d'eṣ Ṣafadi dont l'œuvre est dispersée dans diverses bibliothèques d'Europe. En attendant qu'on publie ce texte important, M. Gabrieli donne la table des articles qu'il contient.

REVUE AFRICAINE.

LVI° année, 1912.

1er trimestre. DAUMAS, *La femme arabe.* On retrouve dans cet article les qualités et aussi les défauts de l'auteur. Il a su réunir une quantité de renseignements, mais sans en contrôler la valeur. A côté d'une anecdote sur l'adresse des femmes dont l'héroïne est la fille d'un bey d'Oran, on en trouve une autre empruntée (et non directement) à l'Arabie antéislamique : c'est l'aventure du mariage d'El Hârith et de Bohaïsah, qui fut retardé jusqu'à la conclusion de la paix entre 'Abs et Dzobyân. Les personnages sont confondus : le prétendant, El Hârith, fils de 'Aouf est appelé 'Abd el Malek; le père de la jeune fille demandée en mariage est nommé Ben Sinâne (au lieu d'Aous ben Ḥarithah) du nom du père du confident d'El Ḥârith : Kharidjah *ben Sinân*. Si le général Daumas ne pouvait, vu son ignorance en arabe littéraire, consulter le *Kitâb el Aghâni* d'Abou'l Faradj el Isbahâni qui raconte tout au long cette histoire (t. IX, p. 149-150), il aurait pu la lire en français dans Perron, *Femmes Arabes avant et depuis l'islamisme* (Paris et Alger, 1858, in-8) p. 139-144, ou dans Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* (Paris, 1848, 3 v. in-8), t. II, p. 495. On la trouve encore dans Ibn Nobata, *Sarḥ el-'O'youn* (Boulaq, 1274 h., in-8) p. 82-83, et cette version était rendue accessible par la traduction latine de Rasmussen, *Additamenta ad historiam Arabum* (Copenhague, 1821, in-4) p. 38-40. Cet exemple, au milieu d'une foule d'autres, montre que l'article aurait eu besoin d'une sévère révision et que c'est un mauvais service qu'on a rendu au général Daumas en publiant, sans la corriger, une œuvre posthume.

2e trimestre. GOGNALONS, *Le palmier dattier.* C'est la reproduction intégrale (sans avertissement) du très médiocre article signalé plus haut dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran.* — DESTAING,

Notes sur les manuscrits arabes de l'Afrique occidentale (suite). Continuation de cet excellent répertoire. A signaler : le *Diwân* de Dzou'r Rommah (n° 37), les *Naoudzil* d'El Qaṣri; une histoire anonyme du Fouta (n° 41), une qaṣidah de Moḥammed Fâl ben Motali' sur les compagnons du Prophète morts dans les expéditions (n° 42. Cf. sur l'auteur, Aḥmed ech Chinguiṭi, *El Ouasiṭ*, Le Qaire, 1329 hég., p. 341-342); un commentaire d'Aḥmed el Badâoui el Madjhisi sur une ardjouzah relative à la généalogie des tribus de l'Arabie (n° 44; cf. sur l'auteur, Aḥmed ech Chinguiṭi, *El Ouasiṭ*, p. 347-348); une biographie du Prophète : *Ḥollat es Siyarâ fi Ansâb el 'Arab* par Moḥammed ben Sa'id el Yedali (n° 45); un commentaire de Sid el Mokhtâr sur la *Senousiyah* (n° 47); un traité de droit en vers par Moḥand Bâbah ben El Mokhtâr (n° 48). — Bibliographie. CL. HUART, *Histoire des Arabes*, simple annonce.

3e trimestre. DERENDINGER, *Note sur le dialecte arabe du Tchad*. Complément utile du volume de Carbou (*Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouadaï et à l'Est du Tchad*, Paris, 1913, pet. in-8°) que n'a pas connu l'auteur. Il est suivi d'un certain nombre de textes, chansons et traditions historiques sur l'histoire du Baguirmi. La tradition s'accorde à faire venir d'Égypte les ancêtres des sultans. — SEROKA, *Le Sud Constantinois de 1830 à 1855*. Détails intéressants sur cette période, recueillis à une époque où ils étaient encore dans les mémoires et aujourd'hui oubliés. — DESTAING, *Notes sur les manuscrits de l'Afrique occidentale* (suite). A signaler : Moḥammed el Fâdhel, *Thamr el Ghâni fi ta'rif Aḥmed et Tidjâni*. Biographie du fondateur de l'ordre des Tidjania (n° 51); El Mokhtâr ben Aḥmed el Kounti. Commentaire sur la Fatiḥah (n° 52); Commentaire d'Et Tâtâi sur la *Risalah* d'Ibn Abou Zeid (n° 53. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arab. Litteratur*, I, 178); Traité anonyme d'astrologie (n° 54); *Es Sollam el Asmâ*, traité de théologie de Moḥammed ben El Mokhtâr el Kounti (n° 55); Moḥammed en Nâbighah b. 'Omar ech Chinguiṭi, *Commentaire sur le traité de droit d'El Akhdari* (n° 58 : peut-être le personnage mentionné par Ech Chinguiṭi, *El Ouasiṭ*, p. 90-91).

4e trimestre. SEROKA, *Le Sud Constantinois de 1830 à 1845* (suite). — VOINOT, *La campagne de 1852 contre les Beni Snassen*.

LVIIe année 1913.

1er trimestre. A. JOLY, *Saints et légendes de l'islam*. 1. Sidi Moḥammed bel Hamrich et les Beni Ḥabib. Le miracle qu'on attribue à ce saint (le bœuf coupé en morceaux, cuit et ressuscitant à l'appel de son maître) se retrouve en pays musulman, attribué à Sidi Aḥmed ben Yousof à

Ténès (cf. R. Basset, *Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, Paris, 1890, in-8°, p. 86-89 et les références citées) à Sidi Bou Djemlin de Msila à Bougie (cfr. Féraud, *Notes sur Bougie, Revue africaine*, t. III, p. 296); à 'Ali Ou Mousa des Ma'atka (Ben Sedira, *Cours de langue kabyle*, Alger, 1887, in-8°, p. ccxxi). On rencontre encore ailleurs cette légende : en Arménie, c'est Grégoire de Nâregh qui fait ce miracle (Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII, 1903, p. 604, note 2). Poursuivis par la malédiction, les B. Ḥabib émigrèrent au Maroc (cf. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des Beni Snous*, t. I. Paris, 1907, in-8, p. 354-356). — 2. *Kheira du kef Lakhdar et Si Moḥammed Moul el Kef Lakhdar*. Les taches noires verticales qu'on trouve sur les rochers du mont du Titteri, seraient les soldats d'une certaine Kheira qui auraient essayé d'arrêter les musulmans conduits par Sidi 'Abdallah (ben Dja'far). Le saint dont il est question ensuite, vivait au VII° siècle de l'hégire; comme preuve de sa sainteté, il accrocha un jour son sac de provisions aux Pléiades. Il eut une nombreuse descendance, particulièrement les Oulâd Sidi Mohammed du kef Lakhdar. Ils habitent près de la qoubbah du saint, autour de laquelle les B. Bou Ya'qoub, voisins de Berrouaghia, leurs vassaux religieux, célèbrent tous les ans une fête le 26° jour de l'été arabe. — 3. Sidi Aissa Moul el Hodba dont la filiation est incertaine; il vécut en ascète dans les montagnes au nord du Zaghez. A sa descendance appartient Sidi Aammeur, ancêtre d'une fraction du même nom, grand chasseur, qui fut guéri d'une fracture par un miracle de son frère Sidi Rabah. On fait sur les funérailles de Sidi Aïssa, le même récit que sur celles de Sidi Cheikh, de Sidi Aḥmed el Bedjâi, etc. (cf. R. Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8°, p. 33-34, note 2). — 4. Sidi Ben Aliya, Sidi Aïssa ben Moḥammed et Sidi Bayezid. Le premier est un des plus célèbres saints des Ouled Naïl (cf. sur lui Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, grand in-18, p. 213-226); c'est lui qui délivra le marabout d'Aumale; Sidi 'Aïssa (cf. sur lui Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 83-104, qui ne mentionne pas cette mésaventure), qui avait été avalé par un marabout rival (cf. l'aventure de Sidi Aḥmed ben Yousof et de Sidi Smian dans mes *Contes populaires berbères*, Paris, 1887, in-18, n° XVI, p. 32-33, et l'étude d'A. Lang, *Customs and Myths*, Londres, 1885, in-8°, p. 45-64). Il est aussi l'auteur de dictons comme Sidi Aḥmed ben Yousof et Sidi Aḥmed el Medjdoub. Pour Sidi Bayézid, on sait que c'était un ascète qui se tenait sur une jambe et causa de l'envie à Sidi 'Abd el Qâder el Djilâni; celui-ci obtint

de Dieu que son concurrent serait transporté dans le désert des Sahari où il mourut inconnu de tous, excepté de Sidi Ben Aliya. — 5. Sidi El Hadj 'Aïssa de Laghouat et Sidi Nâïl. Le premier vivait à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe (cf. sur lui R. Basset, *Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, p. 70-71). M. Joly ne dit pas d'où lui vient son surnom de Mouley Sebsi (le maître de la pipe). Quant à Sidi Nâïl, ancêtre éponyme de la tribu de ce nom et à qui on attribue aussi des dictons, sa légende a été rapportée en détail par Arnaud, *Histoire des O. Nâïl*, *Revue africaine*, septembre 1872, p. 330-333, et Trumelet, *L'Algérie légendaire*, p. 190-200. — 6. Quelques auteurs moins connus : Sidi 'Ali ben Mohammed, ancêtre de Sidi 'Abd el 'Aziz, fondateur du qsar de Charef; Sidi Ya'qoub ben Djemil, chez les B. Hassen, qui eut des démêlés avec Sidi 'Aïssa ben Mohammed ; Cheïkh ben Ez Zaoui chez les Mzita, qui, de voleur, se fit marabout et poète et dont les élucubrations sont encore chantées chez les O. Nâïl ; Sidi Yousof, enterré chez les Bou 'Aïch, descendant de Sidi Ahmed b. Yousof ; Sidi Sa'ad, des Sahari, mort à El Ousekh, emprisonné par 'Abd el Qaoui (et non Abd el Khaoui) dont la légende fait un bey d'Oran ; Sidi 'l 'Adjadj qui maudit une mare près de Taguin. L'auteur fait justement remarquer que le processus légendaire continue de nos jours et cite des contemporains « candidats à la sainteté musulmane »; sur la manière de devenir marabout, on peut rapprocher un passage de Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles* (Paris, 1873, 3 v. in-8°), t. I, p. 94. — Bel, *Fouilles faites sur l'emplacement de l'ancienne mosquée d'Agadir*. L'auteur raconte l'histoire des mosquées qui furent successivement édifiées à Agadir près de Tlemcen, l'ancienne Pomaria des Romains, par Idris I (en 789 de J.-C.), puis par son fils Idris II, enfin sous Yaghmorâsen. Aujourd'hui, il ne reste plus qu'un minaret. M. Bel, par des fouilles habilement conduites, a découvert un certain nombre de murs qui permettront, grâce à des recherches ultérieures, de reconstituer le plan de cette mosquée, soit idrisite, soit abd el ouadite. — Ben Ali Merad, *La Zyadah ou naissance à Safi*. Description détaillée des cérémonies qui accompagnent la naissance d'un enfant dans cette partie du Maroc. — Saint Calbre, *Constantine et quelques auteurs arabes constantinois*. Quelques détails sur l'histoire moderne indigène. — G. Yver, *Si Hamdan ben Othman Khodja*. Étude consciencieuse sur cet intrigant indigène qui joua un rôle assez louche dans les premières années de la conquête. — Destaing, *Notes sur les manuscrits arabes de l'Afrique occidentale* (suite). A signaler : deux

qaṣidahs relatives à l'histoire de la Mauritanie. J'ai publié la première, celle d'Ibn Khalnâ, dans ma *Mission au Sénégal*, t. I (Paris, 1909-1913) appendice I, p. 543-551, nº 66; 'Abdallah el 'Alaoui, *Commentaire de la Raoudhat en Nisrin* (nº 68). Bibliographie. W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*. Appréciation élogieuse et quelques additions. — Alarcos y Santon, *Textos arabes en dialecto vulgar de Larache*. La transcription laisse à désirer. Ces comptes-rendus sont de Ben Cheneb.

LVIIᵉ année. 1913.

2ᵉ trimestre. Yver, *Mémoire de Bouderbah*. La seule chose qui intéresse l'islâm dans le projet composé par cet intrigant, sur lequel les jugements du duc de Rovigo et de Pélissier de Reynaud paraissent exacts, est le chapitre où il traite de l'administration des fondations pieuses. Il proposait la nomination d'une commission de dix membres : deux muftis et huit notables désignés par la municipalité et nommés par le gouvernement ; plus un français, commissaire du roi, connaissant l'arabe, surveillant les intérêts et vérifiant la caisse centrale. — L. Gognalons, *Une proclamation de l'émir Abd el Kader aux habitants de Figuig en 1836*. Intéressant comme toutes les pièces de ce genre. Quelques erreurs : le *Qôran* (sic) *passim*. Okba ibn Nafâa pour Ibn Nâfi', p. 247. Quels étaient les princes musulmans de la Syrie avec qui 'Abd el Qâder était en relations? P. 251, note 2, *Le Moghreb* pour le *Maghrib*. La note de la p. 254 n'est pas claire, qu'est-ce que les conjonctions وٓ et فٓ avec un madda? P. 257, les *Khanouns* (sic pour Kanouns) auxquels renvoie l'auteur ont-ils été publiés et où? — Dournon, *Kitâb Târikh Qosantina* par El Ḥâdj Aḥmed el Mobârek. Traduction d'un ouvrage moderne sur l'histoire de Constantine. Elle n'a d'intérêt que pour les deux derniers siècles, encore est-elle loin d'être complète, mais la pénurie d'historiens musulmans de l'Algérie pour cette époque est telle que tous les documents ont leur importance. P. 275, lire Abou *'Inan* et non Abou *Anan*. P. 278, le père du bey Othmân ne se nommait pas Kara Moḥammed (Qara M. = Moḥammed le noir) mais Moḥammed el Kebir ; c'est le fameux bey qui en 1792 reprit Oran aux Espagnols. P. 295, en parlant du sultan de Stamboul, on ne l'appelle pas « *son Excellence* » mais « *sa Hautesse* ». L'article se termine par deux morceaux indépendants : la biographie du cheikh Fath Allah et la révolte d'Aḥmed Chouch le Kabyle. — Voinot, *Les prodromes de la campagne de 1852 contre les B. Snassen*. Bibliographie. — Carbou, *La région du Tchad et du Ouadaï*. Éloge mérité de ces deux volumes ; un index eût été utile. Compte-rendu par G. Yver.

REVUE ARCHÉOLOGIQUE.

IVe série. T. XIX. 1912.

Fasc. 3-4. Mars-avril. Bibliographie. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*. Quelques lignes d'annonce par S. REINACH. C'est tout ce que méritait cette fantaisie.

Fasc. V-VI. Mai-juin. Bibliographie. H. D'ALLEMAGNE, *Du Khorassân au pays des Bakhtyaris*. Éloge du livre par J. M. V.

IVe série. T. XXII, 1913.

Sept.-octobre. Bibliographie. E. BLOCHET, *Peintures et manuscrits persans et turks de la Bibliothèque Nationale*. Ce volume témoigne de la richesse de la Bibliothèque Nationale en miniatures et de la compétence et du goût de l'éditeur, mais c'est aller loin que de comparer ces peintures à telle ou telle de l'Ambrosienne ou du Louvre. C. R. par S. REINACH.

REVUE BIBLIQUE.

T. IX, 1912.

No 2. Avril. Les P. P. SAVIGNAC et ABEL, *Neby Samouil*. Quelques détails sur l'histoire, sous les arabes, de Neby Samouil, sur la montagne où l'on crut, sous Arcadius, retrouver le corps du Prophète.

No 3. Juillet. Le P. ABEL, *Exploration de la vallée du Jourdain* (suite). De Samakh à Beïsan. Description de l'Oumm El Qanâtir, sur le Yarmouk, pont connu autrefois sous le nom de Djin es Sinnabra, où se livra en 1213 une bataille gagnée par Maoudoud, sultan de Mossoul, sur les croisés; du Kôkab el Hawa (l'étoile du vent) qui est le château de Belvoir, occupé par les Hospitaliers en 1168 et pris en 1189 par Salah eddin; histoire de Beïsan, ancienne Scythopolis.

T. X, 1913.

No 1. Mélanges. Z. BIEVER, *Autour du lac de Tibériade*. Description pittoresque des populations diverses qui habitent les bords du lac. Outre les Juifs, nombreux naturellement, l'auteur signale la colonie musulmane d'Égypte dépossédée peu à peu par l'usure; une installation de familles algériennes à Samah; sur la rive orientale du lac, un groupe assez nombreux de Babis, en butte aux tracasseries de l'autorité ottomane. Beha eddin y fut arrêté et déporté à Saint-Jean d'Acre où il mourut; enfin à Tibériade et à Safed, une curieuse communauté fondée par un Algérien, Cheikh 'Ali el Maghrebi qui, tout en restant musulman,

aurait prêché la Trinité, l'Incarnation, la Passion et aurait recommandé la lecture de la Bible et des Évangiles, à côté de celle du Qorân. La femme y était émancipée et, à la place de cheikh Ali el Maghrebi, mort il y a une vingtaine d'années, la communauté aurait choisi pour chef une jeune fille que les Khadîyeh, c'est le nom de cette secte, entourent d'un véritable culte. L'auteur mentionne aussi quelques tribus bédouines, entre autres les Delaïkeh, à peu près ruinée, et raconte à ce propos l'anecdote des gens qui, pour pouvoir jurer qu'un terrain en litige leur appartient, mettent dans leurs chaussures de la terre de leur bien et attestent que le sol qu'ils foulent aux pieds est à eux. Un conte berbère du B. Menacer attribue cet artifice à Salomon luttant contre le dragon; on trouve aussi cette légende en Arabie, chez les Grecs, en Allemagne et jusqu'en Islande (cf. mes *Contes populaires berbères*, n° XIV, p. 29 et notes p. 152-153; mes *Nouveaux contes populaires berbères*, Paris, 1897, notes p. 206-207). Il cite également les Smireh qui prirent leur nom d'un chef nommé Es Smiri, originaire du O. Hanan et célèbre pour sa générosité, et surtout les Bédouins du Djelân; les Tellaouyeh dont la *simplicité* est proverbiale, les Dje'alin, les Diâb, les Faddel; ceux-ci sont particulièrement en lutte avec les Circassiens émigrés du Caucase, constructeurs de villages en pierres, cultivateurs et par conséquent ennemis des nomades qui voulaient les rançonner comme les autres fellahs. Ils sont prospères et savent se faire respecter. Dans une bataille sanglante, l'émir des Bédouins El Faddel fut tué. Il faut ajouter aussi une tribu arabe de Turcomans parlant un dialecte turk.

2e fasc. Mélanges : F. M. Abel, *Exploration du Jourdain*, VIII-X. Suite de ce voyage qui touche à une foule de questions historiques, archéologiques et géographiques, et parfois à la religion musulmane. L'auteur signale près d'Er Rahab le tombeau du ouali Abou Hammâd El Fatour Abou Sa'ab duquel on ne sait *rien*, mais cette construction occupe l'emplacement d'un édifice ancien. Les nomades de la région amènent à certaines époques leurs enfants à El Fatour pour leur attirer la protection du saint. Près de Farha, une coupole recouvre le tombeau du ouali 'Abd er Rahman, fils de Sidi 'Abdel Qâder el Djilâni. Bibliographie : Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, t. I. Analyse élogieuse du livre qui aurait mérité une plus sévère critique. — Casanova, *Mohammed et la fin du monde*. Le P. Lammens a montré l'absurdité d'un système qui annihile le Qorân au profit de la tradition. L'auteur du compte rendu aurait pu s'inspirer de cette critique au lieu de remettre timide-

ment son jugement à plus tard. — NICOLAS, *Le Beyân persan*, t. I. Quelques lignes sommaires. Ces comptes rendus sont de A. JAUSSEN.

3ᵉ fasc. SAVIGNAC, *Notes de voyage de Suez au Sinaï et à Petra*. Rien qui concerne l'islâm dans ce récit d'ailleurs intéressant.

4ᵉ fasc. Bibliographie : LEONE CAETANI, *Chronografia islamica*, fasc. I et II. En attendant l'achèvement de l'ouvrage monumental des Annali (il faudra bien une trentaine de gros volumes rien que pour arriver à la fin des Omayyades) le prince Caetani livre aux travailleurs une série chronologique et épigraphique ainsi que l'indication de leurs sources imprimées ou manuscrites. On doit vivement désirer l'achèvement de cette remarquable publication.

REVUE CRITIQUE.

T. I, 1912.

Nº 3. 20 janvier. HARDER, *Chrestomathie arabe*. Elle rendra des services, malgré des critiques de détail sur le choix des morceaux.

Nº 4. 27 janvier. WIET, *Le Khitat de Maqrizi*. Excellente édition d'un ouvrage qu'on ne connaissait jusqu'à présent que dans une médiocre édition orientale et par la traduction inachevée et fautive de MM. Bouriant et Casanova. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

Nº 17. 27 avril. GENTIL DE VENDOME et ANTOINE ACHÉLIS, *Le siège de Malte par les Turcs en 1565*, éd. Pernot. Quelques remarques au sujet de la versification. C. R. par MY.

Nº 25. 22 juin. W. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*. La sociologie, autant que la linguistique, tirera un grand profit de cette publication qu'on aurait attendue de la « Mission scientifique du Maroc » et qui constitue une étude vraiment scientifique de la langue parlée à Tanger. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

T. II, 1912.

Nº 38. 20 septembre. SARROU, *La jeune Turquie*. Ce livre n'apporte rien de nouveau ni d'inédit ; en outre, il est d'une partialité excessive en faveur du Comité Union et Progrès ; la conduite de ce dernier et les événements qui en ont été la suite lui ont donné un éclatant démenti.

T. I, 1913.

Nº 6. 8 février. PLANTET, *Muley Ismaël empereur du Maroc et la princesse de Conti*. Épisode assez piquant de l'histoire du XVIIᵉ siècle. Le chérif, sur le rapport de son ambassadeur Ben Aïcha, demanda la

main de la jeune Mlle de Conti, fille de Louis XIV et de Mlle de La Vallière. L'auteur du compte rendu aurait pu ajouter que ce n'est qu'une seconde édition, la première ayant paru il y a vingt ans (1893). — BERNARD, *Le Maroc*. Bon livre auquel l'auteur était préparé par une connaissance approfondie des choses d'Algérie et de Tunisie. Ces comptes rendus sont de A. BIOVÈS.

T. II.

N° 30. 26 juillet. BOUCABEILLE, *La guerre balkanique*. Le meilleur livre qu'on ait jusqu'à présent sur cette période de la guerre d'Orient; il signale particulièrement les causes morales de la défaite des Turks. — WAGNER, *Vers la victoire avec les armées bulgares*. Livre superficiel d'un correspondant de la Reichpost. — VON HOCHWACHTER, *Au feu avec les Turcs*. Document précieux, mais partial, d'un témoin oculaire. — J. REBY, *La guerre d'Orient*. Tableau des crimes commis par les comitadjis bulgares. Ces comptes rendus sont de A. BIOVÈS.

N° 34. 23 août. SEYYID 'ALI MOHAMMED, *Le Beyân persan*, trad. par A. NICOLAS, t. I. Éloge de cette traduction du Beyân persan destiné à remplacer le Qorân; elle a été facilitée par la possibilité qu'a eue le traducteur de consulter à Tebriz un Beyâni, élève des premiers adeptes de 'Ali Mohammed. Quelques fautes d'impression. C. R. par CL. HUART.

N° 35. 30 août. DELAFOSSE, *Haut-Sénégal, Niger*. Ouvrage excellent pour la documentation et la façon dont le sujet a été traité. Une réserve sur l'origine des Pouls qui, suivant l'auteur, seraient des Judéo-Syriens, mélangés à des Hyksos et plus tard à des Juifs ayant adopté une langue nègre. C. R. par RENÉ BASSET. — MODAT, *Une tournée en pays Fertit*. Livre d'un témoin bien informé sur cette région désolée par les Musulmans marchands d'esclaves. C. R. par RENÉ BASSET.

N° 36. 6 septembre. DAVID LOPES, *Os Arabes nos obras de Alexandro Herculano*. Rectifications de quelques passage du grand historien portugais et très utile contribution à l'histoire des Arabes de Portugal. C. R. par R. BASSET.

N° 37. 13 septembre. D'OLLONE, *Mission*. Réunion de matériaux dont le mérite revient à M. d'Ollone; il serviront considérablement à une future histoire de l'islâm en Chine. L'index laisse à désirer. C. R. par RENÉ BASSET.

N° 41. 11 octobre. BEHA OULLAH, *L'épître au fils du Loup*, trad. Dreyfus. Ce traité « dont la traduction doit être excellente » manque d'un commentaire qui pourrait peut être révéler le sens caché de ce qui

ne paraît être qu'un ramassis de banalités sans suite et sans portée. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 43. 25 octobre. SCHULTHESS, *Omajja ibn Abi's Salt*. Compte rendu par CL. HUART qui, sans entrer dans le détail de la critique, fait ressortir l'importance de cette publication pour l'histoire des origines de l'islâm. Tant qu'on n'aura pas retrouvé le *Diwân* du poète qui existait encore au XVII° siècle, le travail de M. Schulthess constituera la base la plus solide pour l'étude d'Omayya.

N° 46. 15 novembre. KURTH, *Mizraim, souvenirs d'Égypte*. Le compte rendu, pas M. MASPERO, signale, en même temps que la vivacité de sentiments, « la constante pensée religieuse qui l'anime, le sauve de la banalité » et rapproche malicieusement une réflexion empreinte du fanatisme chrétien de l'auteur d'une réflexion presque identique dans les termes, d'un fanatique musulman. Il aurait pu ajouter que ce sentiment se trouve déjà dans le *Dernier Abencerage* de M. de Châteaubriand.

N° 47. 22 novembre. H. CARBOU, *La région du Tchad et du Wadaï*. Les documents donnés par l'auteur sont en grande partie nouveaux; le chapitre sur le Wadaï est particulièrement instructif. Le seul reproche qu'on pourrait lui faire serait d'avoir pris trop au sérieux les opinions contraires aux siennes et d'avoir ainsi ralenti son exposé. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 48. 29 novembre. R. BASSET, *La Bânat So'âd*. Éloge de ce volume par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 50. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*. C'est la première partie de la légende d'El Khadhir (sa rencontre avec Moïse et le poisson; la source d'immortalité) que l'auteur a étudiée dans un livre très intéressant qui témoigne à la fois d'une lecture attentive et variée, et du meilleur sens critique. L'origine de la légende serait le pseudo Callisthène et M. Friedländer a suivi son développement à travers les additions successives des historiens et des poètes musulmans jusqu'à Firdaousi et Nizâmi. En somme, c'est un ouvrage précieux pour le folklore musulman. C. R. par GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

N° 52. 27 décembre. CL. HUART, *Les calligraphes et les miniaturistes musulmans*. La miniature fournit des documents précieux pour l'histoire des costumes, de l'habitation et de la vie sociale. La calligraphie est devenue un art. Cet ouvrage sera un dictionnaire très utile à celui qui écrira un jour l'histoire de la miniature en Orient. — BRUNNOW, *Arabische Chrestomathie*, 2° éd. par Fischer. Cette nouvelle édition est en

réalité un ouvrage nouveau et qui rendra les plus grands services aux étudiants ; il n'était pas besoin d'y réimprimer la Djarroumya qui figurait d'ailleurs dans la première édition. Ces comptes rendus sont de Gaudefroy-Demombynes.

Revue d'Ethnographie et de Sociologie (1912).

Janvier-février. Bibliographie : Ismael Hamet. *Chroniques de la Mauritanie sénégalaise.* C. R. par Delafosse qui signale l'importance des documents inédits qui font la valeur de ce volume. — Abdullah Mansur, *The land of Uz.* Il s'agit d'une population arabe peu connue, habitant l'hinterland de 'Aden. L'ouvrage, sans être une monographie proprement dite, renferme des détails intéressants sur la vie sociale de ce peuple, en particulier sur les superstitions, et quelques légendes. Il eut été curieux de savoir si celle du roi géant Gimba tué par Ali a quelque rapport avec le roman des expéditions fabuleuses du gendre du Prophète contre le Château d'or. C. R. par Van Gennep.

Mars-avril. De Segonzac, *Les populations du Maroc.* Très rapide exposé qui ne laisse pas de renfermer des inexactitudes ; la caractéristique des Rifains, par exemple, n'est pas uniquement d'être des brigands et des femmes de Kif (p. 89). On serait heureux de connaître dans quel auteur arabe le conférencier a trouvé que 'Oqbah avait fait le serment de ne laisser derrière lui que des croyants ou des cadavres (p. 90). La partie concernant la religion est plus que sommaire, mais elle ne renferme pas d'erreurs. Bibliographie. A. Bernard, *Les confins algéro-marocains.* Eloge du livre par Van Gennep.

Septembre-octobre. Bibliographie. G. Colin, *Avenzoar, sa vie et ses œuvres* ; Id. *La Tedkira d'Abu'l 'Ala.* La biographie d'Ibn Zohr et ses principaux ouvrages sont traités avec tout le soin et la compétence désirables. La *Tedkira* d'Abou'l 'Ala est un document curieux, non pas seulement pour l'exposé des doctrines, qui sont celles de Galien, mais aussi pour les renseignements qu'on y trouve sur les conditions hygiéniques et pathologiques du Maroc au moyen-âge. — W. Marçais, *Textes arabes de Tanger.* Excellent ouvrage au point de vue de la langue et aussi de la connaissance des mœurs et du caractère de la population de Tanger. Ces comptes rendus sont de M. Delafosse.

1913. Mars-avril. Van Gennep, *Notes d'ethnographie persane.* Article composé d'après l'excellent volume de H. d'Allemagne : *Du Khorassan*

au pays des Bakhtyaris; il est à peine question de l'islâm; cérémonies funèbres et rites de pèlerinages. La vénération qu'on a pour certains rochers arrondis et que poussent successivement les pèlerins dévôts jusqu'au sanctuaire de l'imâm Riza à Mechhed est à signaler. — Abou Bekr 'Abdesselam, *La divination par le tonnerre*. Traduction d'un ouvrage anonyme et qui semble avoir été composé au Maroc, sur les prédictions annoncées par la foudre. Il est divisé par mois et ces mois portent non des noms arabes, mais des noms latins altérés (comme en berbère). Le traducteur se demande si cette divination ne daterait pas de l'occupation du pays par les Romains, mais c'est peu probable. Quelques noms sont mal transcrits; p. 90, *Banât Nahche* pour *Banât Na'ach* (c'est à tort que la note dit que ces étoiles sont la constellation de la Grande et de la Petite Ourse : les Banât Na'ach (filles du brancard) ne sont que la première de ces constellations); ibid., au lieu de *Mokhtâri* = Jupiter, lire *Michteri*; p. 94, note 4, *El Djaouzâ* représente les *Gémeaux*, non le *Bélier*; p. 75, lire *es Serhân* (le Cancer) et non *Es Saramkân*. — Dupuis Yacouba, *Notes sur les principales circonstances de la vie d'un Tombouctien*. Détails intéressants sur la naissance, le nom, la circoncision, le mariage, les funérailles d'un musulman de Tonbouktou. Analyses et notices. — H. Carbou, *La région du Tchad et du Ouadaï*, t. II. Excellent livre apprécié à sa valeur par M. Delafosse.

Revue de l'Orient chrétien.

IIe série, t. VII, 1912.

N° 2. Bibliographie. J. Ribera et M. Asin, *Manuscritos arabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. C. R. par P. Nau qui signale l'importance de cette collection.

N° 6. Bibliographie. *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université S. Joseph à Beyrout*, t. IV; t. V, fasc. 1. Eloges de ces deux livres par R. Basset.

Revue Sémitique.

XXe année, 1912.

Avril. Bibliographie. Yahya ibn Khaldoun, *Histoire des Beni Abdel Wâd*, id. Bel, t. II; Ed. Dinaweri, *Kitâb el Akbâr et Tiwal*. Préface, variantes et index par Kratschowsky; G. Salzberger, *Salomo's Tempel-*

ban und Thron in der semitischen Sagenliteratur. Eloges mérités donnés à tous ces livres par J. Halévy.

XXI[e] année. 1913.

Janvier. J. Halévy, *Mes doutes sur l'introduction de Barzoé au livre de Kalilah wa Dimnah*. Les arguments sur lesquels s'appuie l'ingénieux auteur pour faire d'Ibn el Moqaffa' et non de Burzoé (Barzouyeh), l'auteur de l'introduction au Kalilah ne semblent pas de nature à infirmer cette dernière opinion. En procédant avec la même subtilité appuyée sur des hypothèses, on arriverait à enlever à la plupart des auteurs les ouvrages que nous savons pertinemment leur appartenir. Qu'il y ait eu des additions au livre de Kalilah, c'est ce dont personne ne doute, mais que la préface en soit une, c'est ce qui n'est pas démontré le moins du monde. — Bibliographie. Carbou, *La région du Tchad et du Ouadaï*, t. I. Source de renseignements abondants et authentiques. — Mattson, *Etude phonologique sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrout*. — L. Bouvat, *Les Barmécides*. Simple analyse du mémoire. - Friedländer, *Die Chadhirlegende*. Abondante source d'informations. Les notes témoignent d'un vaste savoir; c'est un trésor agréable à exploiter. — Carbou, *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouadaï* Bonne et utile publication. Ces comptes-rendus sont de J. Halévy.

Revue des Traditions populaires.

T. XXXVII, 1912.

N° 1, janvier. A. Robert, *Jeux des indigènes d'Algérie*. IX, *Le Koridat*. X. *Le Khmis* (var. du jeu des osselets). XI, *Le Had*; XII, *Le Khatm*. Ce jeu a été décrit beaucoup plus en détail dans la *Revue des Traditions populaires* elle-même, t. X, 1895 p. 155, 372, 518 : il était inutile d'y revenir.

N° 3, mai. Desparmet, *Contes maures recueillis à Blida. La princesse silencieuse*. Réunion de divers thèmes dont l'un est celui de la femme que se disputent ceux qui l'ont créée. — Bibliographie. Gaudefroy Demombynes, *Les cents nuits*. C. R. par P. Sébillot. Œuvre parfaitement réussie. — Desparmet, *Contes populaires sur les ogres*. Eloge du livre. C. R. par Sébillot.

N° 5, mai. Desparmet, *Contes maures* (suite). 2 *Cent et une beautés et le ravisseur des épousées*. Ce conte recueilli ainsi que les autres à Blida nous présente une réunion de traits divers; le prince qui, ayant

maltraité une vieille femme, est invité par elle à conquérir une princesse (fréquente dans les contes berbères); le vautour qui porte le libérateur et que celui-ci, à la fin de la course, doit nourrir de sa propre chair; la vie du ravisseur qui est attachée à un cheveu renfermé dans un œuf, l'œuf dans un pigeon noir, le pigeon dans un taureau; enfin le dénouement est le même que celui du roman du moyen-âge, *Amis et Amiles*. — R. Basset, *Les Empreintes merveilleuses*, n° 319, *La jument et le lévrier de 'Abdallah ben Djafar*. — A. Robert, *Jeux indigènes de l'Algérie*; XIII, *Le Sig* (n'est pas spécial à l'Algérie); XIV, *Le feldjâ* (sorte de Jacquet); XV, *Le guettel* (variante du jeu de dames).

N° 6, juin. Desparmet, *Contes maures*, N° 3, *Hammed le fils de la veuve*. La première partie est une version assez exacte du conte égyptien du *Trésor de Rhampsinite*; la seconde est le thème incomplet du conte précédent. — Jacquot, *Contribution au folk-lore de l'Algérie*. Il y a peu de chose à retirer de cet amalgame confus de renseignements incomplets. Ainsi, pour les sacrifices des nègres, l'auteur n'a pas connu le mémoire où le regretté Andrews les décrivait d'une façon précise et complète; les rites pour amener la pluie ont été étudiés d'une manière toute particulière par A. Bel; le chapitre de M. Jacquot n'ajoute rien à ce que nous savons. P. 257, on lit avec étonnement la phrase suivante : « Je me demande si le nom du marabout Sidi Bellel (lisez Belal), patron des nègres, ne serait pas une corruption de Baal, et si les fêtes soudanaises ne seraient pas des fêtes égyptiennes importées au Soudan par des Egyptiens fuyant l'invasion arabe ! » Autant d'erreurs que de mots. L'auteur ignore que Belâl est un personnage historique, crieur du Prophète, choisi par les noirs pour leur patron parce qu'il était nègre; que la forme Ba'al (avec un ع) ne peut être représenté par Belal; que Ba'al ne fut pas adoré en Egypte; qu'à l'époque de la conquête arabe, il n'y avait plus de païens dans cette contrée, enfin que les vaincus n'émigrèrent pas au Soudan.

N° 6, mai. Desparmet, *Contes maures* (suite), 4, *La princesse hautaine*. Un des épisodes est celui du Chat et de la Chandelle, étudié par M. Cosquin; un autre, celui de la princesse qu'un prétendant doit réussir à faire rire. On trouve aussi celui du héros qui doit apporter à celle qu'il recherche du lait dans une outre faite d'une peau de lionne; dans les contes de ce genre, c'est du lait de lionne qu'il doit se procurer. Le trait de la lionne qui se plaint de l'haleine de son mari existe ailleurs en Algérie, mais c'est une femme qui remplace la lionne. 5, *La Tortue*. Un prince, contre le gré de sa famille, épouse une tortue qui n'est autre

qu'une fée; elle garde la forme humaine lorsqu'il a brûlé sa carapace. Plus tard, son père s'éprend de sa belle-fille et veut faire périr son fils; entre autres épreuves, il lui demande du lait de la lionne dans la peau d'un lionceau; à la fin, il est étranglé par Allal, le roi des génies qu'il avait demandé à voir; les autres fils qui conspiraient contre leur frère sont également mis à mort. — Bibliographie. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'islam*, C. R. par R. BASSET qui rétablit la source des diverses légendes citées par l'auteur. Ce numéro, comme les autres, est imprimé avec la plus entière négligence; le nom de DESPARMET, l'auteur des *Contes maures*, n'est même pas publié en tête de son article.

Nº 9, septembre. DESPARMET, *Contes maures* (suite) 6, *Le roi bûcheron*. Des épisodes étrangers sont mêlés au fond même du conte qui a pour type, *Le prieur et son cheval*, (cf. COSQUIN, *Contes populaires de Lorraine*, I 153-154). Ainsi l'obligation, non justifiée, pour le héros de quitter sa couronne pendant sept ans (comme Haroun el Rachid dans un conte berbère); les trois épisodes du retour que rien n'explique.

Nº 10, octobre. DESPARMET, *Contes maures*, (suite). 7, *Soleil fils de la mer*. Juxtaposition d'un certain nombre de thèmes de l'imitation malheureuse; le silence gardé par la mariée vis-à-vis de son mari, les noix renfermant des objets magnifiques. Bibliographie. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, excellent volume. C. R. par R. BASSET.

Nº 11, novembre. R. BASSET, *Contribution au folk-lore de l'Algérie*. Rectification de quelques-unes des erreurs singulières de M. Jacquot, signalées dans l'article précédent. — Bibliographie. A. WESSELSKI, *Der Hodscha Nasreddin*. L'ouvrage est excellent; quelques additions. C. R. par R. BASSET.

Nº 12, décembre. COSQUIN, *Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens*. 1, *Un conte du livre turc des quarante vizirs*.

T. XXVIII, 1913.

Nº 1, janvier. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*. Nº 797, *Le génie de la peste*. Nº 798, *L'intercession pour les morts*. Nº 799, *La Génisse des orphelins*. — DESPARMET, *Contes maures*, Nº VII, *Zinezioun*. Nº VIII, *L'oiseau à l'aile d'or et d'argent*. — R. BASSET, *Les villes englouties*. Nº 326, *La mechta de Bradma*.

Nº 2, février. R. BASSET, *Le bâton qui reverdit*; 1re partie, § 12, Miracle du marabout Sidi El Hadj 'Abd Allah dans la région de Takitount. — DESPARMET, *Contes maures*; nº IX, *Le fils du bûcheron*, variante

de *Cinderella*. — A. Robert, *Jeux des indigènes de l'Algérie*. 16, *Le Khiam*. 17, *Le Mechouar*.

N°, mars. Desparmet, *Contes maures*. N° X, *Le Lampadaire*, variante de Peau d'âne.

N° 4, avril. Desparmet, *Contes maures*. N° XI, *La princesse Sang de Gazelle sur la neige*. N° XII, *Rubis*.

N° 5, mai. Desparmet, *Contes maures*. N° XIII, *La lapine*, variante de *Peau d'Ane*. N° XIV, *La peau de la vieille négresse*.

N° 7, juillet. Desparmet, *Contes maures*. N° XV, *La bille de bois*. Variante de Cinderella. Aux rapprochements (p. 314) il fallait ajouter la version kabyle : *L'homme au tronc d'arbre et la fille du sultan* (Moulièras, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, t. I, Paris, 1893, p. 197-209.

N° 8, août. Desparmet, *Contes maures recueillis à Blida*. N° XVI, *Le prince Ben Egmeur*. Mélange de divers traits, particulièrement celui de la princesse qu'il faut faire parler. N° XVII, *La fille du lion*, même détail.

N° 9, septembre. P. Saintyves. *Salomon et son pouvoir magique*. Tradition arabe. Elle aurait pu être considérablement augmentée ; du reste, les citations ne sont faites que de deuxième ou de troisième main.

N° 10, octobre. Desparmet, *Contes maures*. N° XVIII. *Soleil, fils de la mer*.

N° 11, novembre. Desparmet, *La femme pire que le diable. La Settout et le ménage uni. Eblis et la Settout. L'esclave menteur*. Ce dernier conte n'est qu'un démarquage indigène d'un conte des *Mille et une Nuits* inséré dans l'histoire de *Ghanim ben Ayoub*. Une autre version avait été publiée dans la *Revue des Traditions populaires*, t. XIV, 1899, p. 352. Cf., p. 353, note 1, les rapprochements indiqués auxquels on peut ajouter : Ibn 'Arabchah, *Fakihat el Kolafa*, t. I, p. 59 : *Nozhat el Odaba*, ms. de la Bib. Nat. de Paris, n° 3594, ch. VII, f° 46 ; Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, II, 195. Il a passé en syriaque moderne : Lidzbarski *Die neu-aramäische Handschriften*, I, 206-207 ; II, p. 155-136 ; en afghan Thornburn, *Bannu or our afghan frontier* (Londres, 1876, in-8,) p. 183-186. *A good liver*. On le trouve jusque dans le Meklembourg ; Bartsch, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg* (Vienne, 1879-1880, 2 v. in-8), t. I, p. 515. — Desparmet, *Contes maures*. N° XIX, *Aicha, la fille du bûcheron*. XX, *Le berger et Si Emhammed le chacal*.

Variante du Chat botté. Le trait final se trouve dans un conte berbère où un singe joue le rôle du chat. Cf. Rivière, *Contes populaires de la Kabylie du Jurjura* (Paris, 1882, in-18), p. 99-104. *Le Singe et le Pêcheur*. N° XXI. *La vieille et le Chitân.*

Rivista degli Studi orientali.

IVe année, 1911-1912.

Fasc. III. Le P. Lammens. *Ziâd ibn Abihi*. La fin de cette biographie est consacrée à l'administration de Ziâd, placé dans les conditions les plus difficiles dont il ne triompha que par sa fermeté, son habileté, sa générosité, comme le proclame le poète Ḥarithah ibn Badr. Comme le dit l'auteur (p. 671), jamais éloge ne fut plus mérité. La biographie se termine par l'étude des sources qui nous ont fait connaître Ziâd et par l'appréciation de leur valeur historique. C'est un chapitre, et non des moins importants, de l'histoire des Arabes sous les Omayyades et nous avons obligation au P. Lammens de l'avoir écrit. — O. Rescher, *Arabische Handschriften des Top Kapu Seraj*. Description détaillée de plusieurs manuscrits de littérature, de grammaire, de langue, d'histoire et de droit, faisant partie de la bibliothèque du Sultan. Dans la dernière partie, on remarque les *Tabaqât el Foqahâ* d'El Isnawi, les *Tabaqât el Foqahâ*, d'El Firouzabadi ; un volume des *Catégories*, d'Es Sobki ; les parties 1-3 du *Kitâb anbâh er rowat*, d'El Qifti. — Bibliographie. Cheïkh Tantawi, *Kitâb 'ain el Imân*. C. R. très détaillé d'un ouvrage spéculatif d'un Egyptien moderne qui ne méritait pas un article d'une telle étendue. C. R. par De Santillana. — Bonelli. *Bollettino dell' Iranio antico et medio* ; on y trouve mentionnés sommairement des ouvrages intéressant la littérature et la société de la Perse.

Fasc. IV. Griffini. *Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano* (suite). A signaler : le n° 177, *Tafridj el Koroub*, dictionnaire de traditions apologétiques relatives à Ali ; n° 192, un traité d'éthique par un Yéménite anonyme, terminé le 1er ramadhan 757 ; malheureusement incomplet du commencement ; le n° 198, renfermant un assez grand nombre d'extraits se rapportant pour la plus grande partie à 'Ali et aux 'Alides ; le n° 199, traité anonyme des attributs divins ; n° 231, recueil de fatouas de 'Izzeddin el Hadi ; à la suite, un traité du qâdhi Cheref eddin el Ḥosain el Maghrib sur le

séjour des Juifs dans le Yémen ; il y est question des chrétiens de Nagrân ; le n° 234, recueil des traditions alides intitulé *Ech Chems El monirah* par El Hadi lidin Allah Moḥammed ben El Mahdi lidin Allah ; les nos 254-255-256, trois volumes du *Matla' el Bodour*, grand dictionnaire biographique des Zeidites illustres par le qâdhi Aḥmed ben Ṣaliḥ. — Bibliographie. L. Caetani, *Annali dell' islâm*, t. V. En avançant, cet ouvrage important prend des proportions de plus en plus considérables. Au lieu des dix volumes dans lesquels l'auteur pensait pouvoir faire tenir l'histoire de l'islâm jusqu'à la fin du khalifat abbaside, il juge maintenant que vingt-six seront nécessaires pour terminer le khalifat omayyade. Et quand on songe que le moindre de ses volumes n'a pas moins de XXXV-849 pages grand in-4, tandis qu'un autre en compte LXXXIII-973, on se demande avec inquiétude si le plan gigantesque de ces *Annali* pourra être entièrement rempli par l'auteur. En attendant nous profitons de la masse incalculable de renseignements contenus dans chaque volume qui paraît, d'autant plus que la tâche est grandement facilitée par des index et des tables. Le présent volume est consacré à une seule année, la dernière du khalifat de 'Omar ben El Khaṭṭâb, celle par laquelle s'ouvre, avec son assassinat, le grand drame de l'islâm. L'auteur voit dans ce meurtre la main des anciens musulmans, jaloux des Qoraîchites, sur lesquels s'appuyait 'Omar, comme plus tard Othmân, au détriment des Compagnons du Prophète, musulmans de la première heure. Il y aurait, tout en admettant ce point de vue, des réserves à faire, en particulier pour 'Ali, accusé d'avoir tramé cet assassinat avec Talḥa et Zobair. Un passage remarquable est celui où l'auteur a tenté de reconstruire la figure de 'Omar, dont on n'avait jusqu'ici qu'une idée inexacte grâce aux anecdotes traditionnelles et apocryphes ; ce ne fut pas lui qui suscita le grand mouvement des conquêtes de l'islâm à ses débuts, mais il réussit à le diriger et à faire disparaître tous les obstacles qui auraient pu l'arrêter. Quelques corrections. C. R. par G. Levi della Vida. — Bolletino.

T. VI, 1913.

Fasc. I. Blochet. *Étude sur le gnosticisme musulman* (fin). El Manbidji nous a conservé une théorie du microcosme, différente de celle qu'on trouve dans le grand Boundehech et dans Olympiodore ; cette doctrine aurait été adoptée par les « païens syriens » c'est à dire les partisans de Bardesanes ; les sept parties du corps humain correspondent aux sept planètes. Toutes ces doctrines provenant d'une glose hellénique iranisée et subsistant à côté ou au dessous de la religion

officielle, passèrent en arabe après la conquête musulmane. A cela s'ajoutèrent les découvertes faites dans certains monuments égyptiens, découvertes qui furent adaptées aux doctrines hermétiques, y compris les mystères de l'alphabet ; un des plus curieux dans ce genre est celui d'Ibn Wahchia publié par de Hammer où l'on trouve des hiéroglyphes auxquels on a donné des valeurs abstraites. — C. F. Seybold. Correction à la description faite par Brockelmann de deux manuscrits de la Bibliothèque de Breslau : Gloses au commentaire de Siouâsi sur le *Kitâb el Farâidh es Sirâdjyah* d'Es Sadjaouendi ; commentaire turk de la *Sirâdjyah*. — Amedroz, *The ballad of Schiller in another version*. Cette version est empruntée au *Mir'at ez Zemân* de Sibt el Djouzi. — Bibliographie. R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Ce travail, puisé directement aux sources, est excellent ; il comprend quatre chapitres : 1° La forme que doit avoir l'état Zaïdite, d'institution divine et, par conséquent inaltérable ; 2° la personne de l'imâm ; 3° les devoirs de l'imâm Zaïdite ; 4° ses modifications justifiées par les conditions politiques. C. R. par Ign. Guidi. — Snouck Hurgronje, *Nederland en de islam*, tr. fr. : *Politique musulmane de la Hollande*. Chaque page montre la grande connaissance que l'auteur a de l'islâm et la solidité de son jugement. C. R. par Ign. Guidi. — Carbou, *La région du Tchad et du Ouadaï*. Le livre sera consulté avec fruit, spécialement en Italie, car il traite des régions et des peuples qui confinent à l'hinterland de la Libye. C. R. par Ign. Guidi. — Max Van Berchem, *Arabische Inschriften*. Quoi qu'on ait eu à regretter des lacunes dans l'exposition d'art à Munich en 1910, il y a eu cependant des objets exposés d'une haute importance comme le montre la précieuse notice que M. Van Berchem a consacrée à quelques-uns d'entre eux. C. R. par Ign. Guidi. — *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université S. Joseph à Beyrout*, T. V. fasc. 1 et 2. Résumé de ces deux volumes avec une appréciation concise mais juste et compétente sur chaque article. C. R. par Ign. Guidi. — *Mission d'Ollone. Recherches sur les Musulmans chinois*. Une critique sur le sens général donné à l'inscription de la page 87 ; analyse détaillée de l'ouvrage dont l'importance ne peut être mise en doute. C. R. par Ign. Guidi. — Ibn al Arabi. *The Tarjuman al 'Ashwâq*. Collection d'odes du célèbre poète mystique arabe Ibn al A'rabi (560-638 h.). Elles sont sur le type de la poésie mystique allégorique qui cache des mystères théosophiques sous le voile des expressions d'un amour profane ; on trouve, du reste — comme dans 'Omar ben El Fâredh — le processus ordinaire de la poésie antéislamique et passé à l'état de

cliché. Le style poétique d'Ibn el A'rabi est d'ailleurs sans originalité et bien inférieur à sa prose. C. R. par G. Levi della Vida. — Nœldeke. *Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna*. L'auteur regarde maintenant le chapitre comme appartenant à l'original pehlwi, quoi qu'il manque dans la version syrisque et non comme l'œuvre de 'Abd Allah ibn el Moqaffa' qui, d'ailleurs, l'a plus ou moins remanié. C. R. par G. Levi della Vida. — A. Socin *Arabische Grammatik, Paradigmen*. Cette septième édition améliorée par Brockelmann rendra de grands services. C. R. par G. Levi della Vida. —Hirth and Rockhill, *Chan Ju Kuo, his work on the Chinese and Arab trade in the twelfth and thirteenth Century*. Ce prédesseur de Marco-Polo d'environ un demi-siècle, inspecteur du commerce étranger dans le Fou-kien, avait la facilité, grâce à ses fonctions, de se procurer de nombreux renseignements sur l'ouest ; ces renseignements s'étendent jusqu'à l'Afrique orientale. Si c'est aller trop loin de dire, comme le traducteur, que cet écrit lutte victorieusement avec ceux de Marco-Polo, il n'en faut pas moins reconnaître son haut intérêt. C. R. par G. R.

2e fasc. O. Rescher. *La Mo'allaqah de 'Antarah avec le commentaire d'El Anbâri*. — Levi della Vida, *Il califfato di Ali secondo il Kitâb Ansâb et Aschraf di al Balâduri*. Étude minutieuse et très soignée des sources dont s'est servi El Balâdhori, dans la partie de son ouvrage *Ansâb et Achraf*, pour l'histoire du khalifat de 'Ali. Naturellement, sur bien des points, il s'est rencontré dans ces citations avec celles de Tabari ; toutefois il en fournit d'autres ; en particulier, celles de Ouahb b. Djain. Il cite ensuite une fable racontée par 'Ali et qui est la plus ancienne version orientale connue : *Le Lion et les trois Taureaux*; c'est la première fable de Loqman (cf. R. Basset, *Loqmân berbère* et les sources indiquées, p. 9, n. 1). Meïdani, dans ses *Proverbes* (éd. Boulaq, I, 21) — elle est tronquée dans l'édition de Freytag (I, 34) — l'attribuait déjà à 'Ali à l'occasion du meurtre de 'Othmân. Comme dans les fables ésopiques, Babrios, Gabrias, la paraphrase de la Bodléienne, Camerarius, il est question ici de trois taureaux, tandis que dans Loqmân et dans l'Esope syriaque, il n'est question que de deux taureaux ; dans Avianus, Steinhöwel, Hans Sachs, Burkhard Waldis, Boner, Le Noble, Desbillons, ils sont au nombre de quatre. Pour la bataille du Chameau, El Belâdzori nous a conservé quelques morceaux de la tradition d'Abou Mikhnaf tandis que Tabari a suivi principalement Saïf b. 'Omar. D'autres récits sur sa proclamation sont en désaccord avec la tradition généralement reçue ; en outre, dans de nombreux passages, il aide à corriger et à compléter

les citations poétiques du célèbre annaliste. En ce qui concerne Mo'aouyah il est à observer que si El Balâdzori, comme Et Ṭabari, a accueilli une grande partie des traditions favorables à 'Ali, celles qui se rapportent à Mo'aouyah sont moins hostiles. En ce qui concerne la question de l'arbitrage, l'auteur des récits fournis par El Balâdzori l'explique différemment que Welhausen et le P. Lammens; il ne croit pas comme eux que 'Abou Mousa ait été dupe de 'Amr b. El Aṣ. Pour les arbitres, la question était de décider si Mo'aouyah était, ou non, le légitime vengeur de 'Othmân. Or 'Ali comptait, parmi ses principaux partisans, des ennemis, sinon des meurtriers du malheureux khalife. Les deux derniers chapitres ont trait à l'histoire de l'Égypte sous le khalifat de 'Ali et au meurtre de ce dernier. Les renseignements nouveaux fournis par El Balâdzori sur ce dernier point ne sont pas considérables. A ce propos je rappellerai que les vers d'un Khâredjite, 'Imrân ben Matiân ech Cheibâni sur Ibn Moldjem sont rapportés dans le *Kitâb Djaoudhir*, d'Ibrahim el Barrâdi, p. 146 : ils sont différents de ceux qu'on lui attribue (cf. Ṭabari, I, 3064, note 8). On ne pourra plus écrire une histoire des luttes qui assurèrent le succès des Omayyades sans consulter l'important chapitre de M. Levi della Vida, même lorsque les *Ansâb* d'El Belâdzori auront été publiés. — Bibliographie : H. Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*. L'auteur du compte rendu, G. Levi della Vida, rend justice à l'immense érudition du P. Lammens qui continue ses études sur les origines de l'islâm. Il constate que la biographie du Prophète, telle que nous la connaissons, est un mélange de matière coranique et un produit de combinaisons et de déductions *a priori*. Les traditions relatives aux filles du Prophète et de Fatimah sont étudiées de près, et l'auteur fait ressortir leur inconsistance, leur incohérence et leur peu d'authenticité. M. G. Levi della Vida observe finement que le Moḥammed que nous représente le P. Lammens, se trouve ressembler singulièrement au Mahomet de la célèbre tragédie de Voltaire. Il constate aussi que, par sa situation et ses tendances, l'auteur a été amené dans une lutte contre l'islâm à réhabiliter les réprouvés « *monafiqoun, ṭolaqâ* ». L'on peut élever des objections sur la manière dont le caractère de Moḥammed a été jugé (n'oublions pas qu'il y eut des périodes très dissemblables dans la vie du Prophète). La réhabilitation des Omayyades a été une œuvre de justice et l'on doit savoir gré au P. Lammens de l'avoir entreprise.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

T. XXVI, 1912.

Josef von Karabacek, *Suleiman der Grosse als Kunstfreund*. L'auteur montre que le goût pour les arts qui distingue Solaïman (et il aurait pu rappeler que Moḥammed II fit venir à la Porte le peintre italien Bellini) était en opposition avec les idées populaires excitées contre les arts par le fanatisme musulman. — Rescher, *Ueber arabische Handschriften der Aja Safia*. Addition à l'inventaire publié déjà par l'auteur dans la *Zeitschrift der deutschen morg. Gesellsch.*, t. LXIV. On peut relever (n° 8) une collection sur le mysticisme, le *Kitâb ech Chaouâhid* d'Abou Naṣr 'Abd er Raḥim; *El Farq baina 'ilm ech Chary'ah wa'l ḥaqiqah* de Moḥammed ben Ḥosain es Solami; le *Manṣour el Khiṭâb* d'Abou'l Qâsim 'Abd el Karim el Qochaïri; n° 11, le *Kitâb el Fâridah* de Chems ed din El Ma'ali Qâbour b. Ouachemguir; n° 13, une épître de 'Abd el Melik b. Merouân à Ḥasan el Baṣri; n° 14, le *Laṭâif el Ma'ârif* de Zeïn eddin ben Redjeb; n° 14, une risalah d'El Ḥasan b. Abou'l Ḥasan el Baṣri; n° 40, le *Mafâhiṣ el Ḥorouf*, d'un anonyme; n° 43, le *Kitâb el Amthâl wa'l ḥikam* de Moḥammed er Râzi; n° 42, le *Badhl el Istiḥâ'* de Moḥammed el Ḥaffaf, poème en l'honneur du Prophète; n° 55, *Kitâb Sefine-i Ṣalih*; n° 57, *Risâlah fi musalât el Qâder* de *Maoulana 'Arab*, à ajouter à Brockelmann, II, 431. — W. Czermak, *Ein Beitrag zur aegyptischen Beduinenpoesie*. Quelques poésies d'un Bedouin des O. 'Ali. La langue tient le milieu entre celle des fellahs et celle des pays limitrophes à l'ouest. Elles ont pour sujet des plaintes ou des satires.

T. XXVII, 1913.

Fasc. 3-4. O. Rescher, *Zum Diwân des Abu'l Aswad ed Duali*. Précieuse contribution, d'après un manuscrit de Constantinople, à la future édition d'un poète sur lequel nous n'avions d'étude un peu développée que les pages que lui a consacrées Nœldeke dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*. Ce manuscrit est loin de contenir toutes les pièces d'Abou'l Asouad ou qui lui sont attribuées. On le voit par les fragments que citent Ibn 'Abd Rabbih (*'Iqd el Farid*); El Bakri (*Mo'djem*); Et Tortouchi (*Sirâdj el Molouk*), El Khafadji (*Tirâz el Madjâlis*); Ibn al Athir (*Osd el Ghâbah*); El Qâli (*Amâli*); Djaḥiẓh (*Haiat el Haiawân*); Ibn Nobaṭa (*Serḥ 'el 'Oyoun*); El Râghib el Isfahâni (*Moḥâdharât*); Zamakchâri (*Asas el belâghah*); Meidâni (*Proverbes*); Behâ eddin

El 'Amili (*Kechkoul*); Ibn 'Aṣim (*Ḥadâïq el Azhâr*); Es Ṣafadi (*Commentaire de la Lamyyat el Adjem*); Ibn Hichâm (*Commentaire de la Maqṣourah d'Ibn Doraïd*); Ibn 'Achour (*Commentaire de la Bordah*) etc., fragments qui ne se trouvent ni dans le *Kitâb el Aghâni*, ni dans l'exemplaire du *Diwân* étudié par M. Rescher. Celui-ci nous renvoie d'ailleurs pour un certain nombre de citations aux index spéciaux de la *Ḥamasah* d'Abou Tammâm et de celle d'El Bobtori, du *Kâmil*, du *Mofaṣṣal*, de Motanabbi, de Howell, du *Kitâb el Mouachcha* et de la *Khizânah* d'El Baghdâdi. — Bibliographie : Bittner, *Die heiligen Bücher der Jeziden, der Teufel's Anbeter*. La belle découverte par le P. Anastase Marie, de livres sacrés des Yézidis écrits en un ancien dialecte kurde, en une sorte d'écriture secrète, a servi de base au travail de M. Bittner dont le principal mérite est l'édition philologico-critique de ces textes yezidis dont il a su démontrer l'authenticité. C. R. par Grünert.

Zeitschrift der deutschen morganlandischen Gesellschaft.

LXV° volume. 1912.

Fasc. 1. O. Rescher, *Arabische Studien* ; 1, *Bemerkungen und Berichtigungen zu Freytags* III, *Proverbia Arabum*. Nombreuses corrections au texte et à la traduction des proverbes de provenances diverses que Freytag a rassemblé dans son tome III. — 2, *Die Manuscript des Ibn Azad*. Notice sur un manuscrit de Constantinople renfermant un texte d'Ibn Asad qui servira avec ceux de Leiden et de Berlin à donner une édition de ce grammairien. — 3, *Was bedeutet al hawâlid*. Le sens est « qui sont toujours là », sur qui le vent et la tempête n'ont pas de prise. — A. Fischer, *Alḫawalid*. Il cite à l'appui de l'opinion précédente un certain nombre de vers. — P. Schwarz, *Zu Sûre II verset 191*. Par plusieurs exemples, il explique cette expression par « Ne livrez pas vos mains à couper ». — Ign. Goldziher, *Tod und Andenken des Chalifen Yezid I*. Les Chi'ites ne pardonnaient pas à Yézid le massacre de Kerbelah ; d'après eux, la mort de Hosaïn fut accompagnée de plusieurs prodiges. Ainsi le khalife fut, au milieu d'un repas, brûlé par le feu d'une lampe, en attendant le feu de l'enfer. Au contraire, les Hanbalites en gardèrent un souvenir favorable. — Bibliographie. *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental library at Bankipore*. Ce volume est consacré à la médecine. C. R. par E. Seidel.

Fasc. 2. SPOER, *Four poems by Nimr ibn 'Adwân as sung bey ode Abu Sliman*. Quatre pièces d'un poète moderne, célèbre chez les Bédouins de l'Est de la Palestine et connu déjà par plusieurs pièces publiées dans le *Diwan aus Central-Arabia* de Socin et de Stumme, auxquels le texte donné par M. Spoer fournit des variantes (nᵒˢ 1, 2). — A. FISCHER, *Noch einmal Sûre*, II, 191. Il conteste l'explication de M. Schwarz (voir plus haut) et maintient que cette expression a toujours eu un sens métaphorique. — Bibliographie. MAQRIZI, *El Mawâ'iz*, t. I, fasc. 1, éd. WIET. C'est un desideratum que vient remplir cette édition. On manquait en effet d'un texte critique. C. R. par SOBERNHEIM. — GRÆFE, *Das Pyramiden-Kapital in al Makrizi's Ḫiṭaṭ*. Excellent travail qui intéressera au premier chef les égyptologues.

Fasc. 3. A. FISCHER, *Nachtrag zur Seite* 294. L'auteur maintient la traduction qu'il a donnée du passage du Qorân, Sourate, II, 191. Un de ses arguments est que l'explication proposée par M. Schwarz n'est venue à l'esprit d'aucun musulman. L'argument n'est pas irrésistible. — SCHWARZ, *Zur Erklärung von Sûre*, II, 191. Il conteste la valeur des exemples cités par M. Fischer pour justifier son interprétation; ils se rapportent à la phrase en question. — Bibliographie. E. MONTET, *De l'état présent et de l'avenir de l'islâm*. C. R. par GRÆFE qui signale quelques lacunes dans la première de ces conférences. Le livre n'apportera rien de neuf, mais il est bien présenté.

Fasc. IV. WELLHAUSEN, *Zaw'l Manijja*. Réunion d'un certain nombre d'exemples où se trouve employée cette expression figurée qui rappelle à l'auteur les ciseaux de la Parque, à cause du sens de *zaw* en mandéen. — Bibliographie. SCHULTHESS, *Zurufe an Tiere in Arabischen*. Ce domaine n'avait pu être abordé, et l'auteur y a réussi; il a étudié les onomatopées telles qu'on les rencontre dans les anciennes poésies arabes ou que les voyageurs modernes les ont relevées. Quelques additions. C. R. par NŒLDEKE. — KŒNIG, *The history of the Governors of Egypt from al Kindi*. De nombreuses observations sur le texte de cet important ouvrage sont faites par l'auteur du compte rendu, C. F. SEYBOLD, mais la remarque qui termine son article n'a plus de portée, car l'ouvrage de Rhuvon Guest (*The Governors and Juges of Egypt*) a paru en 1912 et rendu inutile ce qui a précédé. — SAUTERS, *Avicenna's Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik*. L'auteur de ce livre n'est pas orientaliste; il ne connaît les philosophes que par les traductions latines du moyen-âge; il a pu retenir ainsi leurs doctrines sinon exactes, du moins telles qu'on se les figurait au moyen âge et les tendances qu'on leur prêtait. Que ces

traductions fussent fidèles, l'indication du juif Ibn Daoud (Avendahut) nous permettra de nous en faire une idée : Je traduisais les mots (de l'arabe) en langue vulgaire (castillan) et Dominique l'archidiacre les mettait en latin. Ce procédé n'est pas absolument perdu de nos jours. Ces traductions n'ont pas permis à M. Sauters de juger équitablement Avicenne qu'il ne connait que par elle. Son livre n'en est pas moins utile. C. R. par Horten. — Rogers, *The Tuzuk i Jahangiri or Memoirs of Jahangir*. On n'avait des mémoires du célèbre empereur moghol que la traduction faite par Price d'une recension, tantôt abrégée, tantôt inauthentique. D'un autre côté, le texte persan édité à Aligarhill en 1864 par Sayed Ahmad est devenu très rare, et d'ailleurs n'est pas à la hauteur de la critique contemporaine. C'est donc un grand service que M. Rogers a rendu aux études indiennes en publiant une traduction soigneusement faite, pour laquelle il a pu se servir des notes de H. Beveridge. C. R. par J. Horovitz.

T. LXVII, 1913.

Fasc. I. P. Thomsen, *Bericht über meine im Frühjahre 1909 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Palestina*. Simple énumération des endroits visités. — A. Fischer, *Zauw al Manijja*. Nombreuses additions à l'article de Wellhausen sur cette expression. — Bibliographie. *Mohammed Tewfiq das Abenteur Buadem's*, tr. par Menzel. Livre intéressant pour la connaissance de la société turke et très bien traduit comme les ouvrages précédents de Mohammed Tewfiq. C. R. par R. Tschudi. — A. Wesselski, *Der Hodscha Nasr eddin*. L'auteur du compte rendu, R. Tschudi, fait à bon droit un grand éloge de ce livre; toutefois, je ne suis pas d'accord avec lui quand il fait de Nasr eddin Hodja un personnage réel. — R. Hartmann, *Der Felsendom in Jerusalem*. L'histoire du temple de Jérusalem sous la domination musulmane est bien traitée, c'est peut-être aller loin de dire que les Omayyades l'ont opposé à la Mekke. C. R. par G. Beer. — As Subki, *Kitâb mu'id al ni'am*, éd. par Myrhmann. Le livre des exemples, au nombre de 114, chiffre des Sourates du Qorân, méritait d'être édité. Malheureusement le volume est plein de fautes d'impression et d'erreurs, comme par exemple, celle qui se rapporte à Sobk, lieu d'origine du jurisconsulte. L'auteur a eu tort de suivre aveuglément Cl. Huart. C. R. par C. F. Seybold.

Fasc. 2. A. Fischer, *Zâhir im Marrokanisch*. Note sur ce mot employé au Maroc dans le sens de firman accordant une faveur personnelle.

Fasc. 3. J. Mordtmann, *Türkische Papierauschneider*. Il ajoute deux

exemples de découpages en papier à ceux qu'avait rassemblés Jacob dans un article sur les silhouettes orientales. Le premier de ces exemples est emprunté à Evliya Efendi, le second à Diez. — P. Schwarz, *Traum und Bedeutung nach 'Abd el Ghani an Nâbulusi.* On sait que l'oneiromancie est considérée en Orient comme une science sérieuse, s'appuyant sur des traditions religieuses. Les plus célèbres auteurs qui ont écrit sur ce sujet sont Ibn Sirin, Ibn Chirin et 'Abd el Ghani en Nâbolousi. C'est l'œuvre de ce dernier qu'étudie en détail M. Schwarz : *Kitâb Ta'ṭîr el Anam fi ta'bîr el Manâm.* Le Qaire, 2 v. 1316 h. Il passe successivement en revue, et de la façon la plus complète, les cinq conditions requises pour qu'un songe soit exact, son interprétation ; les sources de 'Abd el Ghani, etc. En un mot, c'est une véritable monographie. Il serait curieux de comparer ces données avec celles d'Ibn Sirin et d'Ibn Chirin et surtout si l'on trouve des parallèles avec les écrits d'oneiromancie que nous ont laissés les anciens, par exemple le traité d'Artémidore, et de rechercher si cette science, telle qu'elle était comprise en Égypte et à Babylone a eu quelque influence, directe ou indirecte, sur l'oneiromancie arabe ou si celle-ci est entièrement indépendante et originale. — Bibliographie. Abu Ḥanifa al Dinawari, *Kitâb aḫbâr et ṭiwâl,* éd. Kratchevsky. Préface et index qui forment un complément indispensable au volume de haute valeur historique publié par W. Guirgass. Quelques observations sur le texte. C. R. par C. F. Seybold — *Loghat el 'Arab.* Cette revue pourra rendre des services, mais elle comprend bien des choses inutiles à l'érudit européen et le style recherché et souvent maniéré n'en rend pas la lecture facile. La bibliographie sera utile. L'impression de textes inédits le sera également, ainsi que les articles consacrés à l'histoire, à la géographie, à la biographie et à la langue locales. C. R. par G. Bergstraама. — G. Dalmann, *Petra und seine Felsheiligtümer* ; Id., *Neue Petraforschungen.* Après Brünnow et Von Domaszewski, Dalmann a étudié les ruines de Petra et les a visitées quatre fois, de 1904 à 1907. L'article examine quelques-unes des opinions de l'auteur sur le nom ancien de la ville (*arki, arekem, rekem*) expliqué par *raqam,* grès rouge. M. Baer établit que ce nom était *Sel' rakim* (*Sel'* = Petra, à rapprocher de la capitale des Edomites mentionnée dans la Genèse). Il conteste aussi le caractère de divinité chthonienne attribué à Dousarès (= Dzou Chara). Le volume contient de très riches matériaux pour l'histoire comparée des religions sémitiques. Le second ouvrage se divise en quatre parties ; la première comprend des compléments et des additions au tome I et en même temps un excellent cha-

pitre sur Pétra. La seconde est consacrée à une recherche sur la « Merveille de Pétra » appelée aussi « Tasse de Pharaon » ou « Grotte de la jarre ». M. Dalmann démontre que ce n'est pas un temple d'Isis, mais un heron placé sous sa protection. Dans la troisième partie se trouvent 95 inscriptions nabatéennes et 5 grecques. La quatrième est consacrée à une étude sur les roches sacrées de Jérusalem. Ces deux ouvrages sont tout à la louange de M. Dalmann. — H. BAUER, *Die Dogmatik al Ghazali's.* La traduction est exacte au point de vue philologique et, ce qui est plus important, M. Bauer connaît parfaitement la matière. Après quelques observations de détail, l'auteur du compte rendu s'accorde avec lui pour déclarer que Ghazali n'a pas eu une doctrine secrète qui aurait été peut-être un pur panthéisme, malgré ce que semble dire Ibn Tofail (éd. Gauthier, p. 13). L'auteur est de ceux qui contribueront le plus à résoudre les problèmes que soulève une personnalité multiple comme celle de Ghazali. C. R. par HORTEN.

Fasc. IV. WELLHAUSEN. 1, *Zum Korân* بهتان. L'auteur précise la dérivation de ce mot qu'on regarde comme une expression empruntée au judéo-araméen ; elle vient de l'araméen palestine juif. 2, la pièce 20 du *Açmayyât* (éd. Ahlwardt) est attribuée à tort à Es Samaoual ben 'Adya ; la langue remplie d'aramaïsme et les idées montrent que c'est l'œuvre d'un juif arabe. 3, la réduplication d'un paradis dans plusieurs passages du Qorân, s'explique par la juxtaposition de deux révélations semblables. 4, le mot بهتان qu'on trouve dans le Qorân et dans le *Kitâb al Aghâni* avec le sens de « calomnie » est emprunté à l'araméen. — A. FISCHER, *Die Quitte als Vorzeichen bei den Persern.* A l'occasion de l'article de M. Schwarz cité plus haut, M. A. Fischer maintient que le coing n'était pas chez les Persans un fruit d'heureux présage. — Bibliographie. BRÖNNLE, *Monuments of arabic Philology*, I et II. Ce commentaire sur la *Sirat er Rasoul* par Abou Dzarr, pompeusement annoncé, aurait pu rendre des services pour la constitution du texte d'Ibn Hichâm. M. Schaade s'en était servi ainsi que de celui de Sohaïli pour le texte des poèmes sur la journée d'Ohod, donnés dans la *Sirah* (Leipzig, 1908). Malheureusement l'édition de M. Brönnle est criblée de fautes ; elle est absolument inutilisable. C. R. par A. SCHAADE. — I. FRIEDLÄNDER, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman.* Sur cette légende l'auteur a ramassé une foule immense de matériaux et a mis de l'ordre dans ce chaos. Il étudie d'abord le sujet dans la littérature préislamique ; il en voit le point de départ dans la maxime grecque ; non seulement l'immortalité est inaccessible aux mortels, elle n'est même pas désirable pour

eux. Dans une autre forme de la légende, c'est un compagnon d'Alexandre qui arrive à la source de vie; ce compagnon est Khadhir. Dans le Qorân, Mousa est substitué à Alexandre, cependant cette substitution peut être antérieure à Mohammed; on sait d'ailleurs que Khadhir est une dérivation du vieux nom babylonien Khasisatra. Il est possible que son compagnon ait été Josué, fils de Noun, pour devenir ensuite Mousa. On remarquera ensuite le chapitre consacré à Khadhir comme génie de la mer. Quant aux versions musulmanes de la légende de ce dernier, M. Friedländer a consulté, outre les ouvrages imprimés, un certain nombre de textes inédits. Pour la localisation de l'aventure, je rappellerai celle qui en place les détails au nord de Tlemcen, non loin de l'endroit où l'on montre encore le tombeau de Josué, devenu un lieu de pèlerinage, non seulement pour les musulmans, mais aussi pour les juifs (cf. mon travail sur *Nedromah et les Traras*, p. VIII, X-XIII, 74-77). C. R. par R. HARTMANN.

ZEITSCHRIFT FUR KOLONIALE SPRACHE.

T. II.

Fasc. IV. Juillet 1912. BUTTNER, *Chera cha Herkals* (fin). Le combat dure quinze jours entre les fidèles et les chrétiens, tandis que par ses prières et ses exhortations, le Prophète soutient ses compagnons qui commencent à être épuisés. Le gendre de Herkal, le patrice (*Bitiriki*) défie les plus braves, tue les champions qui lui sont opposés jusqu'à ce qu'il succombe lui-même sous les coups de 'Omar; le combat recommence et dure jusqu'à ce que 'Ali, appelé par le Prophète, décide de la victoire.

RENÉ BASSET.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

D. C. Owen. — **The Infancy of Religion**. — Oxford, University Press, 1914, 1 vol., in-12, 143 pages.

L'auteur estime que si l'on veut scruter à fond le problème de l'origine de la religion, on doit se contenter de reconnaître qu'elle existe partout chez l'homme et qu'il n'y a aucun indice d'une époque où elle n'existait point. Cependant tout le livre est consacré à établir comment elle s'est formée et, dans cette tâche, l'auteur apporte, avec une pleine connaissance des théories les plus récentes, un esprit d'objectivité et de méthode qui fait de ce petit traité un ouvrage à lire et à recommander. Il n'hésite pas à affirmer que si l'on veut retrouver les formes les plus anciennes de l'évolution religieuse, il faut les chercher « dans les idées et les usages des peuples qui vivent à l'état de nature et qui n'ont pas encore été soumis à l'action modifiante de la civilisation ». A cet effet, il examine quelles sont les notions et les attitudes des non-civilisés mis en présence de la nature extérieure, tant inanimée que vivante. On constate à la lecture qu'il a fortement subi l'influence de Robertson Smith et de Frazer, dans le rôle qu'ils attribuent respectivement à la zoolâtrie, au totémisme et à la magie. Cependant, il se refuse à y voir les premières manifestation de la Religion.

Ainsi, à propos du sacrifice, s'il rejette l'explication que celui-ci aurait eu d'abord pour but de « cajoler » une puissance supérieure ou de conclure avec elle un pacte sur le pied de *do ut des*, ce n'est pas pour admettre, à la suite de Robertson Smith et de son école, que le sacrifice de communion, dont, au reste, il reconnait la fréquence, serait la forme première de l'institution. Son explication est que le sacrifice a eu originairement pour objet d'appeler, d'*évoquer* le dieu, du moins celui des êtres surhumains que les sacrifiants regardent comme leur protecteur spécial. En effet, il pense que la religion commence seulement quand l'homme s'est choisi un protecteur, un ami, parmi les

puissances extraordinaires dont il se croit entouré, convaincu que cet allié, dès qu'il est atteint et attiré par le sacrifice, lui viendra nécessairement en aide. N'est-il pas plus simple, plus logique, plus conforme à la mentalité rudimentaire, que, du jour où l'on a acquis la notion d'êtres supérieurs moralement conçus sur le type de l'homme aggrandi, on ait cherché à traiter ces êtres de la même façon que les puissants de ce monde, c'est-à-dire en leur adressant une prière et en leur offrant un présent. L'auteur admet lui-même que Edward Tylor a trouvé de forts arguments en faveur de la thèse « que le sacrifice a été originairement un présent fait au dieu ». Peut-être n'y a-t-il là qu'une question de nuance.

Cependant tout ceci suppose la croyance à des dieux personnels. Or cette croyance n'a-t-elle pas été précédée d'une époque où l'homme se sera imaginé une force mystérieuse diffuse dans toute la nature, une puissance impersonnelle, le *mana*, en un mot? L'auteur admet que l'imagination humaine a d'abord été frappée et surexcitée par les phénomènes présentant un caractère extraordinaire et inusité, mais il estime que ces manifestations de force ont dû être toujours attribuées à *quelqu'un*, à un ou plusieurs êtres mystérieux qui en étaient supposés les auteurs. Il veut bien que de l'idée que ces êtres pouvaient être dominés et contraints par des procédés magiques, a pu naître simultanément la tentative de se les concilier par la prière ; mais elle ne lui est certainement pas antérieure, comme le suppose Frazer, et les deux méthodes se sont développées dans deux plans différents, sans que l'une conduise forcément à l'autre.

Ce n'est pas à dire que l'auteur accepte davantage la thèse d'Herbert Spencer que les premiers dieux auraient été les esprits des morts et que la Religion aurait sa source dans la nécrolâtrie. Cette explication d'ailleurs est de plus en plus abandonnée. Cependant, M. Owen n'est pas également heureux dans tous les arguments qu'il emploie à la réfuter, par exemple quand il fait observer que les dieux ne peuvent être des morts montés en grade, puisque ces dieux sont partout regardés comme immortels, ce qui n'est pas exact. D'un autre côté, il explique avec beaucoup de clarté et de vraisemblance comment a dû se développer graduellement chez l'homme primitif la croyance à l'existence d'une âme conçue comme un double, à sa survivance, à différents séjours des morts, à la possibilité de leur intervention dans les affaires des vivants. Pourquoi donc, après cela, émet-il cette réflexion qui rappelle un peu l'explication du personnage de Molière que si l'opium fait dormir, c'est

parce qu'il a une vertu dormitive ; « On peut raisonnablement supposer que l'homme naquit avec une disposition à admettre la nature impérissable de son âme », ce qui d'ailleurs laisse également à désirer en présence des nombreux exemples où les sauvages supposent que l'âme peut mourir à son tour.

Peut-être son désir de faire ressortir la valeur morale du sauvage, témoigne-t-elle de quelque exagération. « Le sauvage, écrit-il, sait vivre avec ordre (*live orderly*), se montrer bon pour les vieillards et les malades, loyal à l'égard de son chef, respectueux envers les femmes, compatissant pour des hommes qu'il n'a jamais vus ». C'est l'autorité du clan qui lui aurait inculqué ces vertus et c'est la religion qui les aurait développées, en progressant elle-même : « Les preuves ne manqueront pas dans toutes les affaires de la vie où son influence a été bonne. Dans l'esprit et le cœur de l'homme elle a supprimé la paralysante obsession de la crainte. Elle a favorisé l'industrie en promettant des récompenses au travailleur. Dans la sphère de la moralité, l'homme qui réalise des progrès est celui qui sait comment se priver, réfréner ses désirs extravagants, ses convoitises et sa soif de sang. La religion est une école de discipline où il a reçu de nombreuses leçons qui sans aucun doute lui étaient indispensables pour atteindre à la maîtrise de soi-même. Dépourvu de l'aide de la religion dans sa laborieuse ascension, il serait continuellement retombé au niveau d'où il était parti ». C'est très exact et Herbert Spencer avait déjà magistralement montré que sans une organisation ecclésiastique les sociétés primitives n'auraient pu se développer ni même subsister. Cependant, il ne faut pas complètement oublier que la médaille a son revers, chez les sauvages aussi bien que chez les civilisés.

Goblet d'Alviella.

Salomon Reinach. — **Cultes, Mythes et Religions**, t. IV. Paris, E. Leroux, 1912.

Le quatrième volume des *Cultes, Mythes et Religions* de M. Salomon Reinach ne le cède aux trois premiers ni en variété ni en intérêt. L'auteur y a réuni vingt-huit articles, qui traitent des sujets les plus divers en matière d'histoire des religions ou d'exégèse des phénomènes religieux.

Dans les uns sont examinées des questions générales et sont entre-

prises des discussions de méthodes; d'autres sont consacrés à l'explication de mythes, de légendes, d'épisodes historiques grecs et romains; ceux-ci se rapportent au judaïsme et au christianisme; ceux-là concernent la période du moyen âge; il en est qui sont plus spécialement archéologiques; enfin le volume se termine par un long plaidoyer en faveur d'*Orpheus*, un essai de réfutation des critiques soulevées par l'apparition de ce livre, une réponse parfois très vive aux polémiques qu'il a suscitées.

Quelle que soit l'opinion que l'on professe sur les méthodes appliquées et les solutions proposées par M. Salomon Reinach, il n'est que juste de rendre d'abord hommage à l'activité d'esprit et à la puissance de travail du savant écrivain. La variété des sujets abordés par lui, l'étendue vraiment surprenante de son érudition, la vivacité de ses attaques et de ses ripostes tiennent constamment en haleine l'attention du lecteur. De même on ne peut qu'éprouver une estime sympathique pour la passion de tout expliquer, qui circule à travers ces essais répétés d'exégèse mythologique.

Mais cette passion n'entraîne-t-elle pas M. S. Reinach au delà des limites, qu'une science prudente et vraiment méthodique ne devrait pas franchir? Quand il s'agit d'un mythe, d'une légende religieuse, d'un rite, le rôle de l'historien est-il vraiment d'en trouver à tout prix l'explication, surtout une explication rationnelle, et pour ainsi dire indépendante des temps et des lieux? Dans tout mythe, dans tout rite, il y a deux éléments que nous jugeons inséparables; d'une part, le fait raconté dans le mythe, le geste réalisé dans le rite; d'autre part, l'esprit qui croit au mythe et accorde au fait mythique un sens religieux, ou bien qui prête au geste rituel une valeur religieuse. L'épisode de Phaéton n'a été un mythe que pour les Grecs; pour les modernes ce n'est qu'une fable; ce qu'il importe donc de savoir, ce n'est pas comment nous, modernes, nous expliquerions un tel fait, mais bien comment les Grecs l'expliquaient. De même la mise à mort d'un taureau ou d'un bouc par égorgement n'a été un rite que pour les anciens; pour nous, un tel acte n'a point de caractère religieux; donc, ce que nous devons rechercher, ce n'est pas une exégèse qui puisse satisfaire l'esprit moderne, c'est simplement l'idée que les anciens se faisaient de cet acte et de sa valeur rituelle. A notre avis par conséquent, un historien des religions, lorsqu'il étudie un mythe ou un rite, ne doit jamais séparer le mythe ou le rite du milieu ethnographique et social dans lequel l'un et l'autre ont été considérés comme tels; c'est là, et là seulement

qu'il doit en chercher le sens et la valeur. Mais, nous répondra M. S. Reinach, les exégèses que les Grecs ont données de leurs mythes ne sont pas acceptables, l'idée qu'ils se faisaient de leurs rites ne l'est guère davantage. Pardon : acceptables pour qui ? Pour nous. Mais ce n'est pas nous qui sommes ici en jeu. Le mythe n'étant mythe, c'est-à-dire objet de croyance religieuse, que pour les Grecs, c'est l'explication ou les explications données et acceptées par les Grecs qu'il s'agit seulement de rechercher, de découvrir et de préciser, en instituant une étude critique approfondie des textes et des monuments antiques. De même le rite n'étant rite, c'est-à-dire pratique douée de valeur religieuse, que pour les Grecs et les Romains, c'est ici encore le sens attribué au rite par les anciens qu'il convient de déterminer en appliquant la même méthode d'investigation strictement historique. Le rationalisme n'a rien à faire en une pareille recherche. L'exégèse qui veut découvrir à tout fait religieux une origine et un sens rationnels se met en contradiction avec le caractère même de toute mythologie, de toute religion, par essence sinon irrationnelles, du moins indifférentes à la valeur rationnelle de leurs mythes et de leurs rites.

Nous pensons qu'en voulant trouver aux mythes, aux rites, aux traditions mythologiques ou religieuses des explications capables de satisfaire l'esprit moderne, M. S. Reinach a lui-même commis un anachronisme comparable à celui qu'il définit, au début de son étude sur *Jeanne d'Arc d'après Anatole France et Andrew Lang* : l'anachronisme « de l'historien souvent très instruit qui attribue aux personnages d'un lointain passé les idées et les mobiles de son temps ». C'est, nous semble-t-il, un anachronisme tout à fait analogue que celui qui consiste à chercher une explication rationaliste des mythes et des rites d'autrefois.

A la fin de son étude sur Phaéton, M. S. Reinach a écrit : « Les explications que je propose depuis plusieurs années des mythes des héros souffrants sont ou bien d'effroyables inepties (*furchtbarer Unsinn*, comme on dit en Allemagne) ou des découvertes d'un certain prix ; si ce sont des inepties, qu'on les réfute, si ce sont des découvertes, qu'on veuille bien les reconnaître pour telles. Il est trop commode de traiter ces hypothèses « d'ingénieuses » et je suis si fatigué d'entendre ou de lire ce mot que celui de *stupide* me plairait davantage, s'il était appuyé de raisons ». Nous croyons devoir protester très énergiquement contre une telle phrase, au nom de la critique à la fois sincère, large et courtoise. M. S. Reinach semble affirmer ici qu'il ne saurait y avoir des

degrés entre l'ineptie et la découverte, entre la vérité et la stupidité. Dans le domaine qu'il explore, il n'en est pas ainsi. Lorsqu'un historien de la mythologie grecque ou de la religion romaine propose l'explication d'un mythe ou d'un rite, cette explication peut parfaitement n'être ni une découverte ni une ineptie : elle peut n'être pas exacte tout en n'étant pas stupide. Il arrive que ce soit simplement une hypothèse ; mais il arrive aussi que cette hypothèse mette un autre érudit sur la voie de la vraie solution. Et d'autre part, sans adopter dans sa forme systématique la théorie des héros souffrants chère à M. S. Reinach, un critique impartial ne fait que remplir son devoir lorsqu'il reconnaît, par exemple, que l'auteur de cette théorie a fort heureusement mis en lumière certains textes ou documents antiques méconnus ou négligés avant lui. Sur le terrain encore incertain et par endroits mouvant de la science des religions, il y a un long et rude chemin à parcourir avant de réaliser des conquêtes certaines et importantes ; on ne passe pas sans transition de l'erreur à la vérité, de l' « ineptie effroyable » à la découverte précieuse. Nous prions M. S. Reinach de nous autoriser à ne pas adopter ses théories, sans pour cela nous croire obligés de les trouver ineptes ou stupides.

J. Toutain.

K. Linck. — **De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis** (*Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten*, xiv, 1). Giessen, Töpelmann, 1913 ; in-8, 115 p.

M. K. Linck a cru devoir reprendre dans cette dissertation latine l'examen systématique des quatre textes qui représentent les seuls témoignages de toute la littérature profane des deux premiers siècles sur la personne du Christ, ou plus exactement sur le Christianisme. Les nombreuses difficultés que soulève la question d'authenticité ou l'interprétation de ces quatre témoignages ont donné lieu à toute une littérature que M. K. s'est efforcé de dépouiller consciencieusement, mais que les 115 numéros de sa bibliographie sont certainement très loin d'épuiser. En ce qui concerne l'apport récent de l'érudition française à cet ordre de recherches, à côté des articles mentionnés de MM. Allard, Babut, Boissier et Goguel, il eût pu citer les discussions quelque peu hypercritiques de M. Guignebert (*Tertullien*, 1901) ou encore les conclusions si

judicieuses et si proches des siennes propres de M. Bouché-Leclercq (*l'Intolérance religieuse et la politique*, 1911). L'auteur ne pouvait guère se proposer de verser des pièces nouvelles en un débat où les arguments en faveur des diverses solutions possibles ont été depuis longtemps retournés de toutes façons. On lui saura au moins gré d'offrir en un bref exposé le résumé des principales thèses en présence, et pour chaque cas particulier de joindre à l'examen des arguments tirés de la critique interne et de l'exégèse historique la contre-épreuve minutieuse de la critique externe et de l'étude philologique des morceaux suspects d'interpolation ou d'altération. Cette méthode patiente et prudente, jointe à une évidente aversion pour tout système aventureux, l'a conduit à adopter en général les conclusions qui, dans l'état actuel de la documentation, semblent de beaucoup les plus raisonnables. — Il n'y a décidément rien à tirer du passage de Josèphe sur Jésus au livre XVIII des Antiquités juives. Il ne suffit même pas d'élaguer les évidentes interpolations chrétiennes. L'absence à cet endroit de tout témoignage de Josèphe sur le Christ semble attestée par le silence d'Origène et le passage paraît avoir aussi manqué dans les manuscrits que lisait encore Photius. Seule la brève mention de Jésus τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, XX, 200 semble anciennement attestée. — La virtuosité de la critique, tout spécialement peut-être en France, s'est plue à jeter la suspicion sur l'authenticité de la célèbre lettre de Pline à Trajan. M. L., à notre sens avec pleine raison, se refuse à partager ces doutes. On lira avec un intérêt particulier l'étude que l'auteur fait du style de la lettre rapproché du style du reste de la correspondance. — M. L. n'a pas fait un examen de tous les problèmes que soulève l'énigmatique passage de Tacite sur la persécution néronienne, et par exemple de la question d'une participation effective de fanatiques chrétiens à l'incendie de 64. Mais la sincérité du passage semble inattaquable ; les arguments tirés de l'examen de la langue militent en sa faveur ; le peu de renom de l'œuvre de Tacite dans l'antiquité, l'absence de toute allusion à la tradition du martyre de Pierre et de Paul écartent l'idée d'un remaniement chrétien ; Tacite aurait tiré ses renseignements sur la secte chrétienne, comme ses informations sur les Juifs, des écrits d'Antonius Julianus qui avait pris part à la guerre de Judée sous Titus. — L'auteur rejette enfin, à vrai dire sans argument bien décisif, l'assimilation depuis longtemps proposée, du Chrestos mentionné par Suétone comme l'auteur de troubles au sein des communautés juives au temps de Claude et du Christ. L'extrême concision de la notice rend toute discussion difficile. Mais l'argumen-

tation de M. L., prouverait tout au plus, que la véritable personnalité de ce Chrestos avait échappé à Suétone comme à l'enquête de la police romaine qui amena l'expulsion des Juifs en 49. L'auteur a lui-même antérieurement reconnu (p. 78 sqq.) que la variante Χρηστιανοί pour Χριστιανοί a été courante. L'inadvertance de Suétone s'explique et prend tout son intérêt quand on la rapproche de l'absolue pénurie de renseignements contenus dans la littérature profane sur le Christianisme. Que la littérature historique et épistolaire ne nous ai conservé que deux brèves mentions d'évènements où apparaissent des chrétiens, cela pourrait à la rigueur s'expliquer par les hasards de la conservation d'une tradition évidemment lacunaire. Mais que de Juvénal à Plutarque et à Apulée la littérature proprement dite relativement si abondante en allusions et renseignements sur les superstitions juives et orientales, ignore le Christianisme, rien ne prouve mieux l'extraordinaire lenteur avec laquelle la secte chrétienne s'est imposée à l'attention du grand public en occident.

H. Jeanmaire.

Henry A. Sanders. — **The new Testament manuscripts in the Freer Collection.** Part 1. *The Washington manuscript of the four gospels.* In-4°, vi + 247 p. — New-York, The Macmillan company, 1912.

Gustav Beermann et Caspar René Gregory. — **Die Koridethi Evangelien** Θ 038. *Mit zwölf Tafeln und zwei Karten.* In-8°, xii + 772 p. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913.

Hermann Freiherr von Soden. — **Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte.** *II. Teil: Text mit Apparat nebst Ergänzungen zu Teil I.* In 8°, xxviii + 908 p. — Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1913.

Hermann Freiherr von Soden. — **Griechisches Neues Testament.** *Text mit kurzem Apparat* (*Handausgabe*). In-8°, xxviii + 436 p. — Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht, 1913.

Je ne pense pas qu'on puisse me reprocher de m'avancer trop en affirmant que, parmi les œuvres de l'antiquité à nous léguées par le moyen-âge, le Nouveau-Testament l'emporte de beaucoup sur toutes les autres. Il suffit de feuilleter *die griechischen Handschriften des Neuen Testa-*

ments de Caspar René Gregory (Leipzig, 1908), pour se rendre compte de la quantité vraiment prodigieuse de manuscrits, en majuscules et en minuscules, qui renferment les écrits dont la réunion constitue le Nouveau-Testament.

On en peut dire autant des éditions qui, depuis le début du XVIe siècle, se succédèrent, pour donner le meilleur texte des évangiles, des actes, des épîtres et de l'Apocalypse.

Et dans cet amas de documents, manuscrits et imprimés, l'on est en droit de se demander s'il y eut un principe directeur, ou si les scribes comme les éditeurs, reproduisaient, au petit bonheur, les textes qu'ils se proposaient de posséder et de passer aux générations suivantes.

A dire le vrai, et pour ce qui concerne les travaux des derniers exégètes, il semble que deux préoccupations primordiales aient guidé leurs recherches : 1° tâcher de remonter, autant que l'âge des manuscrits le leur permettait, à un texte primitif, un *Urtext* comme diraient les Allemands, qui serait de très peu postérieur à la mort de Jésus et à la disparition des témoins oculaires de la vie du Christ ;

2° Établir des familles de manuscrits, d'après les variantes que présentent les diverses recensions, les cataloguer d'après le degré de parenté que possèdent ces divergences voulues et systématiques ou involontaires et arbitraires, et remonter ainsi à la source, au point de départ des manuscrits.

Lorsque Adalbert Merx traduit en allemand le texte syriaque du tétraévangile découvert au Sinaï et publié par Mss. Lewis, il prétend bien faire connaître le *plus vieux texte* connu du récit évangélique, puisqu'il intitule son volume : Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem *ältesten* bekannten Texte (Berlin, 1897). Et Hermann von Soden est animé du même esprit lorsqu'il publie Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer *ältesten* erreichbaren Textgestalt... et en essayant, après avoir établi des familles, fixé des limites et déterminé des critères, de remonter au point initial, à l'*Urtext* d'où découlent, tel un vaste fleuve aux nombreux affluents, les multiples formes sous lesquelles nous apparaît le texte du Nouveau-Testament.

La quantité énorme de matériaux mis en jeu, les collations de tout genre des manuscrits du texte sacré et des citations des pères, les éditions multiples qui se sont succédé depuis la Polyglotte d'Alcala jusqu'aux ouvrages dont les titres figurent en tête de ce compte-rendu, pourraient à juste droit faire naître l'espoir qu'on va enfin voir clair dans ce chaos et qu'une lumière définitive jaillira des textes confrontés,

des groupements proposés et des hypothèses désormais justifiées et acquises à la science.

L'examen serait trop vaste, qui voudrait comprendre le texte intégral du Nouveau-Testament et des apports fournis par ces nouvelles publications. Beaucoup plus modeste, l'enquêteur se bornera à pratiquer quelques sondages dans le domaine évangélique, à voir si les groupements proposés sont justifiés et à faire quelques rapprochements avec le texte évangélique arménien, domaine dans lequel il est peut-être un peu moins incompétent que dans le vaste champ hellénistique.

Les premières éditions du N. T. grec (Polyglotte d'Alcala, 1514; Erasme, 1516; Aldes, 1518; les Estienne, 1546; Théodore de Bèze, 1565; Elzevier, 1624, etc.) reposent sur des manuscrits relativement récents; on ignorait les tout vieux textes et on ne les recherchait pas; dans la suite, la supériorité des anciens manuscrits sur le texte reçu apparut nettement et les éditions qui virent le jour au XVIII° siècle marquent un progrès réel sur leurs aînées; au XIX° siècle, la critique textuelle fait de nouveaux progrès et l'on néglige complètement les manuscrits plus récents, pour accorder toute confiance aux textes que l'on considère comme très anciens, et que l'on n'hésite pas à dater du V° et même du IV° siècle de notre ère (Tischendorf).

Bengel le premier (1687-1752) observa que certaines variantes se trouvaient les mêmes dans un certain nombre de manuscrits, alors que d'autres variantes figurent dans d'autres catégories de manuscrits, et l'idée lui vint que l'on pourrait peut-être tenter un classement des manuscrits suivant les variantes qui les rapprochaient ou qui les différenciaient; et il établit deux grandes familles : l'*Asiatique* composée de manuscrits provenant de Constantinople et des environs, dont le texte est plus récent et relativement moins bon; l'*Africaine*, qui comprendrait des manuscrits plus anciens et meilleurs.

L'idée de la division était lancée; elle allait se développer avec Semler, avec Griesbach surtout qui reconnait pour le texte évangélique *trois* recensions : une *alexandrine* avec les mss. C K L et, entre autres versions, l'arménienne; une *occidentale*, avec D, etc.; et une *byzantine* qui comprendrait une grande quantité de manuscrits grecs et de vieilles versions.

Avec Scholz, le nombre des familles augmente : il en reconnait 5, puis réduit ce nombre à 2. Il tenait les vieux manuscrits en piètre valeur; pour lui, ils étaient tellement criblés de fautes qu'on n'avait pu en faire un usage convenable; d'où leur parfait état de conservation.

Dans des temps plus rapprochés de nous, Tischendorf ne propose aucune division en familles ; il accorde une valeur exceptionnelle au Sinaïticus, peut-être parce qu'il l'avait découvert, et il prétend, avec son aide, pouvoir reconstituer le texte tel qu'il était au IIe siècle.

Tregelles proposait une division en deux familles, Alexandrine et Constantinopolitaine, tandis que Reuss estimait, sagement à notre avis, qu'il n'est pas possible de distinguer nettement et d'une façon satisfaisante, des familles de textes.

Westcott et Hort proposent un classement en quatre familles ; un texte *neutre* (sinaïticus, vaticanus et d'autres) ; un texte *occidental* (D, vieilles latines, les syriaques, l'arménienne, etc.) ; un texte *alexandrin* (sinaïticus, C L Δ et d'autres) ; enfin, un texte *syrien* (E G H K, etc). Ainsi, en ce qui nous concerne, remarquons que la version arménienne, dans le système de ces savants, marche avec les syriaques, peschitto, curetonienne et sinaïtique.

Nestle ne pense pas que, dans l'état actuel de la critique textuelle, on puisse proposer un système définitif ; il y a encore beaucoup trop de flottement dans les résultats déjà obtenus.

Comme classement des manuscrits, Gregory penche pour le système Westcott et Hort ; il croit, comme eux et comme Tischendorf, que le Sinaïticus et le Vaticanus reproduisent un bon texte du IIe siècle et qu'ils se rapprochent sensiblement du texte original. Il propose une nouvelle nomenclature pour désigner les manuscrits, qui diffère tout à fait de celle de Tischendorf ; cela fait frémir, surtout lorsque l'on songe qu'il faudra encore s'assimiler celle de von Soden, qui ne se confond ni avec celle de Tischendorf ni avec celle de Gregory.

Von Soden croit pouvoir établir trois types de textes : K H I. Suivant qu'un manuscrit contiendra ou ne contiendra pas la péricope de la femme adultère, suivant que cette péricope sera à la fin de l'évangile selon Jean ou entre le chapitre VII et VIII, ce manuscrit rentrera dans l'un ou l'autre des trois groupements proposés par le savant allemand. Mais la chose se complique. Le type primitif du récit de la femme adultère n'a pas tardé à s'altérer et a revêtu successivement sept formes différentes, dont il faut tenir compte dans le classement, d'où, naturellement, des divisions et des subdivisions nécessaires qui font un peu douter du système.

K, initiale du mot grec Κοινή (commune), désigne le texte qui a été établi par Lucien à Antioche vers l'an 300.

H représente le texte donné par Hésychius à Alexandrie vers l'an 300.

I, initiale du mot Ἱεροσόλυμα (Jérusalem), désigne un texte prove-nant, pour une grande partie de ses représentants, de Jérusalem ou de Palestine. Von Soden pense que ce texte fut établi par Pamphile à Césarée vers l'an 300.

Si la division en trois grandes familles de textes s'en tenait là, le problème serait vraiment bien simplifié et pour ainsi dire résolu. Mais von Soden, aussitôt après avoir proposé cette classification comme résultat de ses longues et patientes recherches, est amené à introduire des subdivisions fort nombreuses. C'est ainsi que I^{α}, I^{η}, I^{ι} repré-sentent les types les plus anciens de la famille I. K^{1} est le plus ancien type de K; K^{x} est la recension la plus répandue au moyen âge; K^{r} est un recension datant du XII[e] siècle, etc.

Ces trois types de textes sont déjà le résultat de révisions qui auraient eu lieu au cours des trois premiers siècles. Mais dès ce moment les caractères généraux sont suffisamment nets pour permettre la classifi-cation proposée. Il va sans dire que des leçons peuvent être communes à l'un ou à l'autre de ces trois groupements; mais les caractères géné-raux restent les mêmes, et ces contaminations réciproques ne doivent pas infirmer la valeur intrinsèque du système.

Von Soden se propose donc, une fois les leçons adventices de chaque groupe et sous-groupe reconnues et écartées, de reconstituer un arché-type qui serait pour ainsi dire le substratum du texte néotestamentaire, dégagé de toutes les interpolations que subirent les textes K, H, I. En principe, et pour établir son texte, il gardera ce que ces différents textes ont de commun et ce que chacun d'eux, pris isolément, lui paraîtra avoir de meilleur.

En résumé, I est le texte le meilleur et le plus fidèle; H a beaucoup de valeur; K en a moins et semble s'écarter davantage de l'archétype idéal reconstruit par le savant éditeur; dans la plupart des cas, H et I s'accordent contre K, ce qui n'empêchera pas, lorsque ce sera nécessaire, de préférer une leçon de K à une de H ou de I, ou de I et H combinés.

Il sera peut-être intéressant de prendre quelques exemples et de voir comment fonctionne le nouveau système et quel est l'apport de ces publications, faites avec un soin au-dessus de tout éloge.

Marc VI, 54. — Von Soden édite ainsi ce verset : καὶ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτὸν et il ajoute en note que plu-sieurs manuscrits ou textes tels que Tatien, H^{δ} 48 76 ss, I^{α} 014 ff 93 f η ι φ^{b} 309 βo 1279, K^{i} 67, etc., etc., placent après αὐτὸν le membre de phrase suivant οἱ ἄνδρες του τοπου εκεινου. Le texte de Koridethi, les manuscrits

A G Δ, plusieurs latins ont ce membre de phrase, qui est donc représenté, dans la division proposée par von Soden, par des textes des trois familles K, H, I; la version arménienne a un texte conforme à Koridethi et à la Peshitto, tandis que la vieille syriaque (Lewis) n'a pas ce texte ; or, cette dernière, si âgée soit-elle, n'est pas aussi vieille que Tatien et plusieurs italiques du IIe siècle. Nous nous trouvons donc ici en présence d'une variante importante, qui chevauche sur les familles de textes proposées par les savants, et qui n'est pas caractéristique de l'une plutôt que de l'autre.

Marc X, 29. — ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου ; les versions syriaques portent également : à cause de moi *et* de l'évangile. Or, je relève que le Codex Bezae et le texte de Koridethi, d'accord avec la version arménienne et Origène, ont : à cause de moi *ou* de l'évangile. Je ne trouve cette variante signalée ni dans la liste des variantes importantes de la grande édition de von Soden ni dans l'édition abrégée. Etant données l'importance et la qualité du texte du Codex Bezae et de Koridethi, il eût été bon de relever cette variante, qui figure dans l'apparatus criticus de l'editio maior de Tischendorf, p. 326, et de la faire figurer dans la colonne des grandes variantes. Cette division des variantes en deux ou trois catégories est, du reste, passablement arbitraire ; ce qui est important aux yeux de l'un le paraît moins aux yeux de l'autre. Il y a une variante ou il n'y en a pas ; à chacun d'apprécier si elle est importante ou si elle ne l'est pas.

Marc VIII, 10. — Δαλμανουθά. C'est la leçon généralement adoptée ; mais plusieurs manuscrits importants ont une variante qu'il faut signaler : le Codex Bezae a : μελεγαδα, Koridethi a : μαγδαλα ; l'arménienne porte : Dalmanounia ; la vieille syriaque (Lewis) a : la montagne de Magdan ; la Peshitto porte : dans l'endroit de Dalmanutha ; Tatien a : Μαγεδα. Que signifient toutes ces variantes, sinon qu'il y avait flottement dès les plus anciens textes parvenus jusqu'à nous, et que les scribes reproduisaient ces différentes leçons d'une façon arbitraire et fort peu systématique.

Marc VI, 3. — οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων. Un certain nombre de textes ont la leçon : celui-ci n'est-il pas *le charpentier*? D'autres portent : *le fils du charpentier*. On a l'impression, en serrant de près les variations que présente ce verset, que les scribes ont agi comme bon leur semblait et n'ont pas cru devoir se soumettre à une règle fixe. J'en dirai autant d'une variante arménienne qui n'a rien à faire, apparemment,

avec le grec, mais qui est bien caractéristique de la façon dont procédaient les copistes, sinon les traducteurs. MARC VI, 5, il est dit que Jésus *ne pouvait* pas faire de miracle... et le grec a partout οὐκ ἐδύνατο ; l'arménien est en général d'accord avec le grec et porte : *otch karêr*, « il ne pouvait pas ». Mais les mss. arméniens Mq, C, F, M [1], ont la leçon *otch kamêr*, « il ne voulait pas ». Ou bien le scribe s'est dit : « il n'est pas décent de dire que Jésus n'a *pas pu* faire un miracle », et il a corrigé de son propre chef en écrivant : « il ne *voulait* pas » ; ou bien ces copistes arméniens ont trouvé la leçon « il ne voulait pas » dans des textes autres que le grec, et nous relevons en effet dans l'édition octava maior de Tischendorf que les mss. *a f g² i q* ont la leçon : *et noluit* au lieu de καὶ οὐκ ἐδύνατο.

MATTHIEU VIII, 12. — ἐκβληθήσονται. C'est le texte généralement adopté « ils seront jetés » ; mais la version arménienne porte : *ieltsen* « ils sortiront », « ils iront », et ceci, d'accord avec le syriaque. On dirait qu'un correcteur a été choqué par la première expression et qu'il y a substitué la seconde. Or l'apparatus criticus de von Soden nous apprend qu'on rencontre la leçon ἐξελευσονται dans Tatien, Irénée, l'Afra (exiant), l'ital. (ibunt), H^{δ2*}, etc. Ce flottement, qui se rencontre dès les plus anciennes versions qui sont de bons témoins du texte, prouve avec quelle liberté les écrivains ou les scribes agissaient à l'égard des récits néotestamentaires.

Une autre variante qui me paraît également caractéristique de l'éclectisme avec lequel procédaient les copistes ou les rédacteurs est celle-ci (Mt., VIII, 15) ; la belle-mère de Pierre vient d'être guérie par Jésus, elle se lève, καὶ διηκόνει αὐτῷ. La plupart des témoins du texte nous informent donc qu'elle servit *lui* (Jésus). L'arménien a presque partout *zna* = *lui*, ainsi que la Peshitto. Mais l'édition du N. T. arménien de Vienne (1864), porte le pluriel *znosa* = *eux*, d'accord avec la vieille Sinaïtique (Lewis) et la Curetonienne. Or, la leçon plurielle αυτοις au lieu de αυτω se rencontre dans de bons mss. grecs, tels que ℵ^b, M, L, Δ (Tischendorf), c'est-à-dire, d'après la nomenclature de von Soden, dans Tatien, et dans plusieurs représentants de la famille H, et surtout de la famille I ; j'y renvoie le lecteur, inutile de reproduire ici cette liste.

Comme, en réalité, nous ignorons parfaitement la date de la rédaction

1) Pour l'âge de ces manuscrits arméniens, cf. F. MACLER, *L'évangile arménien*, édition phototypique..., à la liste des abréviations (sous presse).

des évangiles, nous ne savons pas si quelques scribes ont remplacé αὐτῷ par αὐτοῖς, parce qu'il y avait plusieurs personnes qui accompagnaient Jésus, et qu'en vue d'une plus grande cohésion du récit, ils ont pensé que la belle-mère de Pierre servit toutes les personnes présentes ; — ou si le texte de Matthieu a été corrigé sur celui de Luc, IV, 39 (αὐτοῖς) ; — ou si celui de Luc a été emprunté à ceux des mss. de Matthieu qui renfermaient la leçon αὐτοῖς.

Un autre exemple me paraît encore important à signaler. Lors de la tempête sur le lac, les disciples, pris de peur, s'écrient : κύριε, σῶσον. La version arménienne et les syriaques portent : sauve *nous*, ainsi, du reste que les mss. grecs E K L M S U V dans la nomenclature de Tischendorf, qui ajoutent ἡμᾶς après σῶσον. Or cette addition de ἡμᾶς figure, chez von Soden, dans de bons témoins de K, de H, de I et dans Tatien. Nous avons ici un nombre respectable des textes des familles K H I qui ont ἡμᾶς, et un nombre respectable des textes des familles K H I qui le suppriment. S'il semble que le vieux texte, l'*Urtext*, portait σῶσον, et qu'après coup, par raison littéraire, on a ajouté ἡμᾶς, on constatera à tout le moins combien peu solide apparaît un système où des variantes qui devraient être typiques et déterminantes chevauchent sur les principaux textes des différentes familles proposées. Arbitraire de la part des copistes, préoccupation littéraire du côté des rédacteurs ou des réviseurs, voilà quel semble être le résultat auquel on aboutit, en étudiant ces nombreuses variantes du texte néotestamentaire.

Parmi les milliers de variantes que j'ai déjà relevées, relatives aux différentes recensions du texte évangélique, je n'en citerai plus qu'une seule, car il n'y a pas lieu d'allonger indéfiniment cette énumération de divergences.

Dans Matthieu VIII, 28, l'édition porte : τῶν Γαδαρηνῶν « des Gadaréniens », et ceci d'accord, par exemple, avec les textes syriaques. Or l'arménien a la leçon : *Gergesatswots* correspondant au grec Γεργεσηνῶν, « des Gergeséniens ». D'après l'octava maior de Tischendorf, nous nous trouvons ici en face de deux groupes de mss., ceux qui ont la leçon « des Gadaréniens », et ceux, également nombreux et respectables, qui portent : « des Gergeséniens » ; et ceci semble bien plutôt correspondre à la réalité des faits : une leçon « des Gadaréniens », dans un groupe ; une leçon « des Gergeséniens » dans l'autre groupe. Avec le système von Soden, la question se complique. Outre que la leçon « des Gergeséniens » se rencontre chez Origène, chez Tatien et dans les vieilles

latines, on la trouve également dans des représentants de K, dans des représentants de H et dans des représentants de I.

Quelle conclusion semble donc s'imposer? Des travaux capitaux comme ceux de Sanders et de Gregory, des classements méthodiques comme ceux de von Soden enrichissent considérablement le champ des investigations, ouvrent sans contredit des horizons nouveaux ; permettent à certains d'entrevoir une solution du problème ; mais en réalité, les choses ne se passent pas aussi simplement... ou plutôt, je me contredis de suite, les choses se passent et se sont passées beaucoup plus simplement que ne le pensent les savants : les manuscrits sur lesquels nous travaillons, dont nous relevons méticuleusement les variations, sont l'œuvre de copistes qui, pour la plupart, n'avaient nul souci de l'unification, de la systématisation comme nous l'entendons de nos jours. Sans être précisément malhonnêtes, ils copiaient et corrigeaient comme bon leur semblait et, s'ils ne pouvaient pas lire un mot sur un original, ils conféraient sur un autre, sans que leur vînt l'idée qu'en agissant de la sorte ils pouvaient commettre une infidélité à l'endroit du texte qu'ils étaient chargés de reproduire. Une grande quantité des variantes relevées s'explique de cette façon.

Il m'est arrivé souvent de relever des variantes arméniennes qui ne correspondaient vraiment bien qu'avec le grec de L, et je me disais : l'arménien a été traduit sur L ou sur un de ses proches parents. Puis tout à coup, une variante des plus caractéristiques venait me révéler la dissemblance complète qui existe entre L et l'arménien. Je continuais mes investigations, et j'étais frappé par la ressemblance étonnante de certaines leçons du Codex Bezae, de Koridethi et de l'arménien, et je concluais aisément que j'avais affaire là à une vraie famille, orientale au premier chef (bien qu'on la dénomme occidentale)... et subitement, il fallait déchanter ; une variante caractéristique survenait, d'où déclanchement du système : Koridethi ne marchait plus avec le Codex Bezae ; l'arménien se séparait nettement de l'un et de l'autre, et était d'accord avec Tatien, contre les syriaques. Je pourrais citer des centaines d'exemples de mon dire. On voudra bien me croire sur parole, jusqu'à ce que je publie mon travail d'ensemble sur les rapports qui existent entre le texte arménien de l'Evangile et les originaux sur lesquels il est supposé avoir été traduit.

En réalité, le problème est bien simple et fort compliqué. Il est très compliqué si l'on veut à tout prix ériger en système des groupements, des familles ; les lignes de séparation seront si peu nettes, devront être

si élastiques que l'on sera en droit de se demander si ce sont des traits de séparation ou des traits d'union ; les variantes qui devraient être des normes absolues présenteront de tels flottements que l'on renoncera, en dernière analyse, à vouloir systématiser. Le problème est bien simple si l'on considère que les milliers de textes dont nous disposons, les milliers de variations que nous relevons, sont le résultat de l'éclectisme avec lequel procédaient les rédacteurs et les scribes ; ils corrigeaient et changeaient, non pas en vertu d'une autorité universellement reconnue, mais en raison de leur ignorance, en raison de leurs caprices dogmatiques, en raison de leur bon plaisir ; et l'on se heurterait à des difficultés insurmontables si l'on voulait à tout prix systématiser dans un domaine qui paraît être la négation même de tout système.

F. Macler.

Vilhjalmur Stefansson. **My life with the Eskimo.** — 1 vol. in-8 de 528 pp. avec 60 pl. hors-texte et 2 cartes. Londres, Macmillan et Ce, 1913. Prix : 17 shillings.

M. Stefansson a vécu six années consécutives dans l'intimité des Eskimo, ayant leur confiance absolue, vivant entièrement leur vie et se plaçant ainsi dans une situation tout à fait avantageuse pour étudier la mentalité du peuple qui se dérobe souvent, en effet, aux explorateurs ordinaires. Son livre, avant tout une description de voyage, avec des illustrations nombreuses et des cartes, est intéressant sous plusieurs aspects. Ce voyageur a découvert des tribus n'ayant pas encore subi de contact avec l'homme civilisé, ni même avec l'Eskimo semi-civilisé de l'Alaska. Il a noté, dans la langue des narrateurs, un fonds important de folklore qu'on espère voir publier un jour, mais sur lequel il ne faut pas compter prochainement, l'auteur étant reparti vers le Nord[1].

Ce récit de voyage contient de nombreux développements sur la vie religieuse des Eskimo. Il y a même un chapitre fort intéressant sur l'influence de la conversion chrétienne et sur les déformations que les dogmes chrétiens ont subi chez les Eskimo. Ayant comme religion un système développé d'interdictions rituelles, ces primitifs s'assimilè-

1) Depuis que ces lignes sont écrites, les journaux ont annoncé le retour aux États-Unis d'une partie des membres de la nouvelle expédition qui aurait échoué.

rent très facilement les rites du christianisme. Le missionnaire était pour eux un *angatkuk* ou chamane, un homme comme les autres, mais par la bouche duquel la voix divine se fit entendre. Ils exigèrent des prières à pouvoir magique, des prières donnant une bonne chasse ou une pêche fructueuse, et comme les charmes de leurs chamanes ne conservaient pas éternellement leur valeur, ils sollicitèrent de temps en temps des prières nouvelles, fraîches et, partant, plus efficaces.

*
* *

On a dit souvent que tout peuple, si bas qu'il soit placé dans l'échelle de l'humanité, possède une religion. De l'observation des Eskimo, M. Stefansson déduit que, plus un peuple est primitif, plus il a de religion, et qu'à la base de l'évolution intellectuelle et sociale, on voit la religion recouvrir toutes les activités et tous les phénomènes de la vie. Tout acte possède alors son importance religieuse et on a des formules rituelles pour toute éventualité.

Les Eskimo ont une intelligence très vive pour les faits de leur entourage immédiat, mais leur vie est si monotone et la série des expériences possibles est si courte que, quelle que soit leur aptitude intellectuelle, des développements larges leur sont interdits.

La manifestation religieuse principale est fournie par les « Angatkuk », que nous appelons chamanes. Ils sont en communication avec le monde des esprits et formulent les opinions religieuses. Les miracles sont faits et commentés par eux. Les révélations nouvelles, pour être fréquentes, n'en demeurent pas moins toujours les mêmes, l'uniformité de la vie produisant une uniformité de pensée et excluant toute originalité.

La conception fondamentale dans la religion des Eskimo, c'est que tous les phénomènes sont dominés par des esprits et ces esprits à leur tour par des charmes contrôlés par les chamanes, bien que le premier venu puisse posséder des charmes d'essence plus simple. Ceci n'admet ni culte ni prière, car on n'aura rien à demander aux esprits qu'on peut commander.

Combien la religion des Eskimo est vague, cela se prouve par le fait qu'on n'est point d'accord sur la question s'il existe des esprits pouvant devenir des esprits familiers, mais qui ne sont pas encore dans la possession d'un chamane. Toutefois, on penche généralement vers l'opinion que tout esprit a son maître. Tout chamane commande à plu-

sieurs esprits. Un jeune homme désirant devenir angatkuk, achètera un esprit d'un vieil angatkuk qui en a à revendre. Le vieux sorcier promet de livrer l'acquisition à domicile et là se limite sa responsabilité. Si l'esprit est récalcitrant, et n'apparaît pas à son nouveau maître, le prix d'achat n'en demeure pas moins acquis et toute réclamation de l'acheteur sera sans effet. Aussi celui-ci se gardera le plus souvent de nier l'arrivée de l'esprit, ne désirant pas rendre public le fait fâcheux que l'esprit refuse d'élire domicile chez lui : le candidat angatkuk y perdrait sa réputation et n'y gagnerait rien. Il préférera feindre que livraison de l'esprit lui fût faite. Il réussira ou ne réussira pas à accomplir les miracles dont la mise en scène lui est familière depuis son enfance. S'il échoue, les raisons plausibles ne feront pas défaut : un sorcier plus puissant a opposé sa force, tel tabou fut négligé, tel rite fut incomplètement accompli. Il y a mille explications dont chacune est jugée suffisante.

Comme c'est le cas ailleurs, la guérison des malades constitue une fonction importante du chamane. On connaît deux théories pathologiques : l'âme du malade avait été volée, ou bien un chamane mal disposé avait envoyé un esprit pour apporter la maladie au patient. Dans les deux cas, le guérisseur procèdera par des rites exorcistes.

Voici comment notre auteur découvrit la théorie de métempsycose des Eskimo visités par lui :

Ces gens ne punissent jamais leurs enfants. Le voyageur était obligé de tolérer que, dans les moindres détails, son expédition subisse l'autorité de la fille d'un couple d'Eskimo. Depuis l'âge de 6 jusqu'à celui de 12 ans, cette enfant resta avec l'explorateur et ce ne fut qu'en 1912 que celui-ci découvrit la cause véritable de la vénération des parents pour leur fille. Comme chez beaucoup de peuples [1], le nouveau-né reçoit comme esprit gardien l'âme d'un membre défunt de la tribu. Le corps du mort est transporté, le jour même du décès, au sommet d'une colline voisine, mais l'âme résidera dans la maison mortuaire, pendant quatre jours pour un homme, pendant cinq jours pour une femme. Au bout de cette période, on accomplit une cérémonie pour expulser l'esprit de la maison et l'envoyer dans la tombe, où il attendra la prochaine naissance d'un enfant dans la tribu. Sur le séjour temporaire de l'âme dans

1) On trouve des exemples empruntés aux Khonds, Romains, Slaves, Scandinaves, Lapons, etc. chez Torgny Segerstedt, Själavandringsläran ursprung, dans *Le Monde Oriental*, Uppsala, 1910.

la maison qui fut la sienne, et sur la difficulté de l'en déloger, Wilken[1] décrit des croyances et des cérémonies identiques pour des peuples des Indes Néerlandaises. Chez les Eskimo, c'est la mère de l'enfant qui prononce la formule magique pour amener l'esprit à élire domicile dans le nouveau-né qui portera son nom et dans la personne duquel on vénérera l'âme du défunt. La punition de l'enfant pourrait faire partir l'esprit gardien et causer ainsi des désastres à l'enfant livré à son âme personnelle encore bien fragile. Car en naissant on possède une âme personnelle aussi, une âme qui peu à peu grandit, s'accroît en force et en sagesse et qui, vers l'âge de douze ans, pourra enfin penser et agir. Alors l'esprit gardien devient presque superflu et on peut songer à la véritable éducation de l'enfant; on fait son éducation et il encourt même des corrections rudes.

Il ressort de ce système de métempsycose, qu'un garçon de sept ans pouvait être à la fois la belle-mère de son père et la tante de sa mère, d'après le degré de parenté du père et de la mère avec l'esprit gardien. C'est encore un exemple de la confusion de la pensée chez les Eskimo. Un homme parlera de son enfant en même temps comme de sa « fille » et de son « neveu ». Un garçon sera le fils et la mère de son père, et il trouvera cette situation toute naturelle, ayant été appelé ainsi depuis sa naissance. On avait souvent remarqué que les enfants chez les Eskimo désignent tous les habitants d'un village par des termes de parenté, et on en avait conclu qu'il est enseigné aux enfants de respecter leurs aînés. Comme nous venons de le voir, cette explication apparemment si raisonnable n'exprime nullement les faits réels.

Tout homme a donc deux âmes. Il peut en avoir beaucoup plus, suivant le nombre de décès qui ont précédé sa naissance, car alors il aura comme esprits gardiens les âmes de tous ces défunts. Mais à sa propre mort, ce sera son âme personnelle, celle avec laquelle il naquit, qui sera expulsée de la maison pour aller attendre dans la tombe sa réincarnation.

Il est curieux que personne ne sut dire ce que deviennent les esprits gardiens après la mort des êtres qu'ils ont habités. Personne ne semblait attacher une grande importance à ce problème. Ceci répond à ce que les Eskimo pensent de la vie future et ce qui correspond chez eux aux conceptions de ciel et d'enfer : ces conceptions leur sont simplement inconnues.

1) Wilken, Het animisme by de volkeren van den Indischen Archipel, dans *Verspreide Geschriften*, La Haye, 1913, t. III.

S'il y a plusieurs naissances après un décès, l'âme du mort deviendra l'esprit gardien de plusieurs enfants, elle se multipliera et sera présente dans chacun d'eux.

Le miracle le plus commun, dont personne ne met en doute la réalité et auquel tous ont assisté, c'est le vol d'un chamane, se rendant dans un autre village, dans un pays éloigné, le plus souvent dans le soleil, dans la lune ou au fond de la mer. Cela se fait surtout en hiver. Le chamane est entouré de liens au centre du cercle des assistants, dans une maison rendue obscure. Au surplus, tout le monde tient les yeux fermés : en les ouvrant avant la fin de la cérémonie, on ne survivrait point à sa témérité. L'angatkuk récite un chant magique, il prétend se sentir léger, raconte qu'il s'élève, et on entend sa voix s'affaiblir dans le lointain. Une demi-heure plus tard, il annonce son retour, invite à allumer la lampe et raconte qu'il vient de la lune. L'homme de la lune et sa femme l'ont bien accueilli ; il a mangé avec eux ; ils lui ont raconté les nouvelles de l'année, comment fut la chasse ; et ils ont demandé aussi des nouvelles du village d'Eskimo, s'informant si l'on a bien observé les tabous. L'angatkuk, qui ne voulait pas mentir, a reconnu, avec difficulté, que certains de ses concitoyens ont négligé tel ou tel tabou. La mesure du temps est toute différente dans la lune : la visite semblait d'assez longue durée, et pourtant l'absence de la terre fut courte et, à son retour, le chamane se trouvait au même endroit qu'auparavant, et toujours dans les liens qu'on lui avait mis.

Un jour, M. Stefansson expliquait qu'il y a des montagnes dans la lune et tâchait de donner quelques détails sur l'état physique de notre satellite. On lui demandait d'où provenait cette science. Il répondait en parlant de télescopes « longs comme des mâts de navire ». « Mais vos hommes blancs ont-ils jamais visité la lune ? » s'informa-t-on, et sur sa réponse négative on reprit : « Nous n'avons pas de télescopes longs comme des mâts de navire, mais nous avons des hommes dignes de foi qui ont fait le voyage, qui ont tout vu et sont revenus pour nous renseigner. Avec tout le respect possible pour la science des hommes blancs, il semble que, dans le cas actuel, les Eskimo ont le droit de se considérer comme les mieux informés ».

On pourrait se figurer qu'il est facile de convaincre des hommes de l'erreur de ces croyances. Mais, demande le voyageur, avez-vous jamais tenté de modifier les conceptions religieuses d'un de vos compatriotes pour les faire coïncider avec les vôtres ? Mark Twain, ce fantaisiste américain qui comprenait la mentalité primitive aussi bien que peuvent

le faire les spécialistes, a décrit les aventures d'un Yankee à la cour du roi Arthur. Les hommes de l'entourage du roi Arthur pensent, dans le conte de Mark Twain, comme les Eskimo actuels, et ils justifient leurs pensées d'une manière identique. En s'efforçant de détruire dans l'esprit des Eskimo les croyances que nous venons d'indiquer, on découvrira — comme M. Stefansson l'a découvert en effet — que la chance de succès n'était pas plus grande que celle du Yankee de Mark Twain dans sa croisade contre Merlin.

Mais si, au lieu de vouloir détourner les gens des anciennes croyances, on leur en apporte des nouvelles, on trouvera un terrain tout préparé. Les Eskimo ont adopté de multiples notions contradictoires, et ils continueront à y croire, tout en étant disposés à accepter et à croire avec empressement ce qu'on veut bien leur enseigner.

Après dix ans de christianisme, la croyance dans le vol des chamanes est aussi forte à Point-Barrow, que l'était la foi dans la sorcellerie en Europe après dix siècles de christianisme.

*
* *

Parmi les récoltes folkloriques de l'auteur, nous citerons cette observation :

« Guninana n'était pas seulement bien au courant, mais, heureusement pour moi, elle n'était pas aussi bonne chrétienne que le reste de son peuple. Elle n'avait pas encore appris que les contes populaires étaient criminels et qu'on devait les oublier. Elle me racontait comment parer aux maladies et éviter la famine, comment les gens furent guéris ou tués par la magie, comment on pouvait prédire l'avenir et révéler les secrets du passé, comment les hommes pouvaient voir à travers les collines ou voler jusqu'à la lune et beaucoup de choses pareilles que les Eskimo convertis prétendent ignorer et dont ils ne veulent parler que pour donner des informations inexactes. Je n'ai jamais pu comprendre pourquoi les fruits de l'imagination des Eskimo seraient plus criminels que nos contes populaires, ni pourquoi la connaissance de leurs méthodes divinatoires conduirait plus sûrement à la damnation que la science de nos cartomanciennes. S'il y a quelques missionnaires qui considèrent ces choses comme très blâmables, cette minorité a si complètement imposé son opinion aux indigènes, que quiconque tient à son âme immortelle (et ils y tiennent tous) hésite à mettre en péril son salut éternel en parlant de ces conceptions auxquelles il croit plus que jamais, mais qu'il suppose maintenant détestables et

dangereuses, et qu'il a abjurées, d'après ce principe, que rien ne sert à l'homme de gagner tous les biens du monde s'il doit y perdre son âme immortelle. Mais on ne doute pas des puissances magiques, et plusieurs Eskimo se sont plaints d'avoir perdu, par leur conversion, leur pouvoir sur des esprits qui pouvaient accomplir, au bénéfice de leurs maîtres, tant de merveilles. »

D'après les Eskimo, les animaux savent tout, y compris les pensées des hommes, mais certaines choses leur sont nécessaires que les hommes seuls peuvent leur procurer. Les phoques et les baleines, vivant dans l'eau salée, ont soif et s'approchent des hommes pour obtenir à boire. Un phoque permettra que le chasseur le tue, en échange d'une gorgée d'eau fraîche, et en rentrant avec un phoque tué, on versera un peu d'eau dans la bouche de l'animal. Si un chasseur négligeait ce rite, tous les autres phoques en seraient informés et aucun ne voudrait se laisser tuer par le chasseur qui ne donne pas à boire. Par contre, les animaux aimeront se faire tuer par celui qui les régale. L'ours polaire n'a pas soif, car il peut absorber la neige, mais il désire des outils humains, le mâle veut des couteaux courbes et des arcs, la femelle des couteaux de femme, des grattoirs pour les peaux et des boîtes à aiguilles. Une fois l'ours tué, son âme accompagnera la peau à la maison du chasseur où elle restera plusieurs jours, pendant lesquels la peau demeure suspendue en compagnie des objets convoités par l'animal. Chez la plupart des tribus, l'âme est expulsée par des charmes magiques, après quatre jours pour un ours mâle et après cinq jours pour une femelle, ce qui constitue, comme on voit, un rite identique à à celui observé pour expulser l'âme d'un Eskimo défunt. En partant, cette âme emporte l'âme des outils pour s'en servir désormais. Si l'âme de l'ours a été bien traitée, le fait sera connu au pays des ours et on ne demandera pas mieux que de se faire tuer par un chasseur si digne de confiance. Si la ménagère ne soigne pas bien l'âme de l'ours, tant pis pour le mari, qui en sera responsable et qui risquera de chasser sans résultat.

Ces faits sont révélés au membre agréé de la tribu qui comprend bien la langue de ses hôtes, comme c'était le cas pour notre voyageur. Rarement les questions directes apportent des réponses précises, car il est difficile de formuler les questions et les Eskimo d'autre part, ayant une conception bien définie de nos croyances et des choses que nous approuvons ainsi que des choses que nous ne croyons pas et dont nous nous moquons, donneront les réponses qu'ils estiment de

notre goût. M. Stefansson apprenait toute chose, comme les enfants, par l'observation, en écoutant les conversations quotidiennes, surtout en écoutant les contes et légendes. Ainsi il composait, pendant deux mois de repos à Point Barrow, un vocabulaire de 9.000 mots du dialecte local et notait nombre de contes populaires.

Voici encore un exemple curieux de formation d'un mythe : Les Eskimo des tribus nouvellement découvertes contaient plusieurs légendes avec comme héros un grand chasseur de baleines, qu'ils désignaient sous le nom de Kaplavinna. M. Stefansson s'efforçait à découvrir la source de ces légendes et apprit enfin que c'était Natkusiak, l'Eskimo venu avec lui, qui les avait mises en circulation. Il avait parlé devant ces gens de mâts, de voiles, d'ancres, de canons, harpons et dynamite, tous sujets qui chez lui, à Port Clarence, étaient de discussion courante, mais qui ici n'éveillèren taucune idée concrète, se transformèrent en versions locales et s'adaptèrent à la géographie et aux conditions du pays. Le héros légendaire Kaplavinna était tout simplement le capitaine Leavitt, l'ancien patron de Natkusiak. M. Stefansson avait recueilli ces histoires, de la bouche de Natkusiak, un an plus tôt, mais elles avaient subi de telles modifications, qu'il put à peine les reconnaître : on allait jusqu'à localiser les aventures sur tel ou tel cap voisin. Ce mythe de Kaplavinna et ses exploits avec les baleines avaient la même genèse que les conceptions étranges empruntées par les Eskimo à l'exposé de la religion chrétienne par un missionnaire, ou au récit par un instituteur d'un système social et politique incompréhensible. Il est probable que, de même, quelques Amérindiens ont brodé la conception de Manitou sur celle de Jéhovah, que leur avaient apportée des missionnaires, et il n'est point besoin d'admettre l'existence primitive du culte d'un être suprême unique chez les Amérindiens.

Le même Natkusiak raconte ainsi les croyances animistes de son peuple. Certains enfants, ou tous, ont été *turnnrak* (esprit), avant de naître. Il y a des gens qui se rappellent les choses qu'ils ont sues, lorsqu'ils étaient *turnnrak*. Ceux-là sont des *angatkuk* (chamanes) puissants, qui peuvent apprendre aux hommes beaucoup de choses qu'il ne faut pas faire (des tabous). Natkusiak en avait connu un qui, comme turnnrak, était venu du nord-est, en suivant toutes les courbes de la côte. Comme ses congénères il cherchait une mère par laquelle il pût naître. Il la trouva à l'île du Prince de Galles. En grandissant, cet homme racontait beaucoup de merveilles dont il avait eu connais-

sance avant son incarnation. Par exemple, il expliquait pourquoi ces esprits cherchant des mères demeurent invisibles pour les hommes : c'est qu'ils voyagent par des régions invisibles. Natkusiak ne pouvait expliquer cette expression, mais il supposait qu'il s'agissait de voyages souterrains.

Un simple exemple démontre l'existence, dans ce coin reculé de la terre, de rites et croyances qu'on a rencontrés chez des peuples très différents : en fait de magie sympathique on raconte que les Eskimo du Mackenzie arrachent les dents de lait de leurs enfants, mais ne les jettent jamais ; ils les cachent dans un morceau de viande qui est donné aux chiens. D'autres tribus jettent ces dents à la mer ou les cachent dans le trou d'une marmotte. Si quelqu'un faisait geler une telle dent (ou une mèche de cheveux ou une rognure d'ongle), la personne dont l'objet provient prendrait froid ; en mettant le même objet près du feu, on donnerait la fièvre ; en le faisant tomber on provoquerait une chute dangereuse de la personne en question.

B. P. Van der Voo.

M. Baudouin. — **Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers.** *Comptes-rendus de l'Association française pour l'Avancement des Sciences.* Tunis, 1913. Mémoire hors volume, 1914, 121 p.

Depuis longtemps M. le Dr M. Baudouin recherche avec diligence les images qui, gravées ou sculptées sur les rochers préhistoriques, représentent des pieds humains ou des sabots d'animaux[1] ; il les commente avec la science minutieuse à laquelle il nous a habitués. Réunissant les résultats de ses travaux partiels[2], il donne aujourd'hui une étude fort documentée sur les « sculptures et gravures de pieds humains sur rochers », laquelle n'est du reste, que la préface d'un travail plus important

1) *Les rochers à sabots d'équidés et la théorie de leurs légendes*, Comptes rendus du XIVe Congrès international d'Anthropol. et d'arch. préhistoriques, Genève, 1913, II, p. 158 sq.

2) Ex. Baudouin et Boismoreau, *Un sanctuaire médical païen en Vendée. Le Bois sacré à sculpture de pieds humains (Pas de saint Roch), à Menomblet*, Bull. Soc. franç. d'hist. de la méd., XII, 1913, p. 53 ; Association française pour l'avancement des Sciences, Dijon, 1911, p. 675 sq., etc.

encore, une « enquête internationale sur ce sujet, avec bibliographie complète ». Nous ne voulons pas attendre que celle-ci paraisse, pour signaler cette étude, d'un certain intérêt pour l'histoire des croyances religieuses et superstitieuses.

⁂

Habitué aux définitions exactes des sciences naturelles, et appliquant aux monuments archéologiques, avec trop de rigueur semble-t-il parfois, la précision de celles-ci [1], M. Baudouin nous annonce dès le début qu'il n'accepte qu'à contre-cœur la vieille dénomination d' « empreinte », — « puisqu'il ne saurait y avoir d'empreintes sur un rocher qui n'est pas susceptible de se ramollir sous la pression d'un pied humain » [2]. Certes ! Mais si inexact que soit ce terme, n'est-il pas plus suggestif que celui de « sculptures et gravures », puisqu'il rappelle tout de suite les innombrables croyances superstitieuses qui y sont attachées ? Il avertit aussi immédiatement qu'il s'agit de représentations de plantes de pieds [3] et non de pieds entiers, ce que ne sous-entend pas la dénomination plus précise que préfère l'auteur.

⁂

C'est en effet une croyance générale, et bien connue, que la matière n'arrête pas les êtres surnaturels, bons ou mauvais, dieux ou démons. Ils traversent les murs comme si ceux-ci n'existaient pas [4], et ce n'est qu'un jeu pour le diable, en sautant sur un rocher, de le transpercer de part en part [5]; d'un coup, ils fendent en deux les rocs [6], et si Roland avait endommagé de la sorte le bloc de Roncevaux, saint Galgan avait enfoncé son épée jusqu'à la garde dans la pierre qu'il avait frappée [7].

1) Ces mensurations rigoureuses, ces moulages des cavités rocheuses, sont-t-ils vraiment indispensables? N'est-ce pas accorder souvent une trop grande confiance à l'œuvre d'art, considérée comme une copie exacte de la réalité? Cf. ma critique, *Art et réalité*, Rev. arch., 1914, p. 231 sq.

2) P. 2, note 2.

3) *Ibid.*, note 1.

4) Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, p. 330, ex. ; Amélineau, *Sépultures et funérailles de l'ancienne Égypte*, I, p. 166, note 1.

5) Sébillot, *Folk-lore de France*, II, 85.

6) Sébillot, *Folk-lore*, p. 72 ; mythe zoulou, hommes nés d'une pierre que leur dieu a fendue, Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, p. 165.

7) Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, 212, 369.

L'on ne saurait donc être étonné de trouver en abondance des pierres qui conservent l'empreinte de quelque partie du corps surnaturel. Il y a, dans le folk-lore, un musée anatomique des plus variés. Combien de saints ont ainsi laissé leur souvenir, pénétrant dans le roc comme dans de la neige![1], Jésus, près de Nazareth[2], saint Bonnet[3], saint Étienne, quand il tomba lapidé[4]; Élie, qui s'était couché sur une pierre[5]; saint Jacques le Mineur, dont le cadavre, déposé sur une dalle, la pénétra et s'y logea comme dans un cercueil[6]; saint Besse, précipité du haut d'un roc[7]; le dieu mexicain Quetzalcoatl, dont les moines espagnols attribuaient les empreintes du corps et des mains à saint Thomas[8]...

Mais veut-on quelque partie plus précise? Il y a beaucoup de parties charnues, car la pierre a cédé sous l'être sacré qui s'y est assis : celles de Jésus[9], de saint Fiacre[10], de saint Elaphe sur la montagne où, portant à deux mains sa tête, il avait cherché sa sépulture[11]; de saint Frambourg[12]... Préférez-vous des genoux? vénérez ceux de sainte Radegonde[13], de sainte Berthe[14], de sainte Justine de Padoue[15], ou d'autres martyrs, imprimés dans la pierre sur laquelle ils furent exécutés[16]. Mais voici, à Rome, le visage de saint Pierre contre une muraille[17], et ailleurs, la tête de Mahomet[18]; voici les doigts de saint Martin, péné-

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 24 sq.; *Rev. Hist. Rel.*, 1913, 67, p. 167.

2) Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, II, p. 322.

3) *Ibid.*, I, 1821, p. 97; Saintyves, *Les reliques et les images légendaires*, p. 293.

4) Collin de Plancy, *op. l.*, p. 290.

5) *Ibid.*, I, p. 269.

6) *Ibid.*, II, p. 3.

7) *Rev. Hist. Rel.*, 1913, 67, p. 150 (Cogne, Alpes Grées).

8) Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 77.

9) Avec ses pas, Calvin, *Traité des reliques*; cf. Collin de Plancy, *op. l.*, II, 1821, p. 77; III, 1822, p. 290.

10) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 313; Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, p. 382.

11) Hébert, *Les martyrs céphalophores, Euchaire, Elaphe et Libaire*, Rev. Univ. de Bruxelles, 1914, p. 10, tirage à part; aussi empreinte de main, *ibid.*, p. 14.

12) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 323.

13) *L'homme*, I, p. 717.

14) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 318.

15) Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, p. 46.

16) *Ibid.*, I, p. 368.

17) Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 432-3.

18) Maury, *Essais sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 215.

trant le roc qu'il portait [1] ; ceux de l'archange Gabriel, à Jérusalem dans la mosquée d'Omar, sur le rocher où Mahomet a laissé de plus la trace de ses pas [2]. Bien plus, une goutte du lait de la Vierge, tombée sur la pierre de Bethléem, l'amollit [3].

Du reste le miracle se produit aussi pour des réprouvés, ce fut le cas pour ce gentilhomme de Seefeld, qui, ayant commis un sacrilège, laissa avec épouvante l'empreinte de ses mains et de ses jambes dans la pierre [4]; en certaines contrées en effet, l'innocent passait impunément sur la « pierre d'épreuve », alors que le coupable y imprimait sa trace (Baudouin, p. 51-2). Et voici encore les oreilles du diable [5] ou ses cornes [6]...

Si la matière solide s'attendrit comme de la cire, la matière fluide peut acquérir suffisamment de consistance, pour conserver l'image surnaturelle, et nous admettrons sans aucune difficulté que les saints ont imprimés leurs traces sur la mer [7], comme sainte Blanche [8], ou sur des rivières, comme saint Hyacinthe [9]. Mais certainement Bouddha fut un habile thaumaturge, puisqu'il réussit à nous léguer l'empreinte de son ombre [10] ! Peu de chose, en comparaison, ces saints qui marquèrent de leurs mains des animaux [11], ou le diable qui imprimait ainsi les sorcières [12] !

Il faudrait encore noter le cas de sainte Claire, qui portait gravé dans son cœur les instruments de la Crucifixion, plus trois boules sur lesquelles étaient figurées les différentes circonstances de la Passion divine [13].

Mais le chapitre des empreintes merveilleuses pourrait s'augmenter

1) *Association française pour l'avancement des Sciences*, Montauban, 1902, p. 779.
2) *Rev. Hist. Rel.*, 1910, 61, p. 364, référ.
3) Collin de Plancy, *op. l.*, III, p. 137.
4) *Ibid.*, I, p. 407.
5) Maury, *l. c.*
6) Blavignac, *Hist. de l'architecture sacrée*, p. 290 (chapelle de Sion, Valais).
7) Sébillot, *Le Folk-lore de France*, II, p. 23.
8) *Rev. Hist. Rel.*, 1885, XII, 53.
9) Collin de Plancy, *op. l.*, 1821, I, p. 416.
10) E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 115, 122.
11) Sébillot, *Le Folk-lore de France*, III, p. 344.
12) *Ibid.*, p. 446 ; *Mélusine*, IV, p. 79, 106 sq.
13) Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 151.

à l'infini : innombrables sont les cas que la *Revue des traditions populaires*, ou Sébillot, dans son *Folklore de France*, ont déjà signalés[1].

*
* *

M. Baudouin élimine les empreintes accidentelles (p. 43), que l'on a retrouvées, après des siècles, en des endroits où aucun humain n'avait pénétré depuis qu'elles avaient été faites inconsciemment par leurs auteurs. Tels sont les restes fossiles (p. 44), les vestiges de pas dans la grotte paléolithique de Niaux[2], ou, dans le Sérapeum, les traces des ouvriers égyptiens que vit Mariette. Et toutefois, ces traces ne sont pas toujours fortuites. Il semble évident que celles qui ont été découvertes par le comte Begouen dans la grotte paléolithique du Tuc d'Audoubert — curieuses marques de talons seuls — ont été imprimées dans l'argile du sol en exécutant un rite religieux, comme l'a immédiatement supposé l'heureux inventeur[3]. Peut-être ne proviennent-elles pas tant d'une danse rituelle, que du désir de marquer l'empreinte qui était censée être celle de la divinité[4] ? Au Tonkin, le jeu de nos enfants dit « pas de géant », n'est-il pas un rite religieux[5] en relation sans doute avec les trois pas solaires de Vishnou ?

De même, les empreintes de pieds sur briques peuvent être dues au passage fortuit d'un homme, d'un animal, sur la terre encore fraîche, mais peuvent aussi, comme le dit très justement M. Baudouin (p. 43), être parfois voulues pour des motifs religieux ou superstitieux. C'est aussi l'opinion de M. C. Jullian, qui, mentionnant des traces de chiens et d'autres animaux sur des briques, les rapporte à quelque superstition antique de métiers[6].

*
* *

Ce sont les images artificielles des pieds humains, c'est-à-dire les pieds sculptés ou gravés d'une façon plus ou moins exacte, qui sont

1) Cf. encore Sébillot, *Le Folk-lore*, p. 84 sq.

2) *L'Anthropologie*, 1908, 19, p. 44.

3) *Ibid.*, 1912, 23, p. 662-3, 660, 643 ; *Compte-rendu Acad. I. B. L.*, 1912, p. 537.

4) Cf. ci-dessous, p. 164, la divinité se révélant par l'empreinte de son pied sur le sable, sur la cendre.

5) *Rev. Hist. Rel.*, XVIII, 1888, p. 172.

6) *Rev. des ét. anciennes*, 1914, p. 437. Sur les empreintes réelles, cf. ci-dessous, p. 158, note, références pour l'Amérique.

étudiés par M. Baudouin, et les monuments qu'il mentionne, très nombreux, sont empruntés aux régions les plus diverses, puisqu'il s'agit d'une croyance répandue dans le monde entier. M. B. nous avertit qu'il donnera la bibliographie complète dans son travail ultérieur ; nul doute qu'elle ne soit considérable, car nombreux sont les auteurs qui ont étudié, avec plus ou moins de détails, les pierres portant des empreintes de pieds, et les légendes qui s'y rattachent[1].

1) Bornons-nous à indiquer ici quelques notes bibliographiques supplémentaires, fort incomplètes :

Maury, *Essai sur les legendes pieuses du moyen-âge*, p. 214-5 (Jésus, saints, Bouddha, diable) ; id., *Rev. arch.*, 1850, VII, p. 600 sq. ; Cartailhac, *La France préhistorique*, 1889, p. 236 ; Sébillot, *Les empreintes merveilleuses*, Rev. École d'Anthropologie de Paris, 1902, p. 208 sq. ; Reber, *Les gravures pédiformes sur les monuments préhistoriques*, Bull. Soc. préhist. franç., Le Mans, 1912 ; Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 36 sq. ; Voulot, *Le pied humain, le pied et le fer de cheval et les croix à travers le monde et les âges*, Saint-Dié, 1897 ; Hertzog, *Donarkult*, (Le culte de Donar, le disque lunaire et les empreintes de pieds dans la superstition), Correspondenzblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropologie, 1897, 28, nº 1; *Rev. hist. rel.*, 1885, XII, p. 49, 53, 54, 55, 63 ; *L'Anthropologie*, 1906, 17, p. 390, réfer. ; Sébillot, *Le Folk-lore*, p. 85, etc.

Quelques exemples pour l'*Europe* spécialement :

Rev. arch., 1909, I, p. 146 (Espagne) ; Hébert, *Les martyrs céphalophores, Euchaire, Elaphe et Libaire*, Rev. Université de Bruxelles, 1914 (p. 13, tirage à part) ; *Association française pour l'avancement des Sciences*, 1897, Saint-Étienne, p. 1015 (Loire) ; *L'Homme préhistorique*, 1913, p. 362 (Saint-Hugues) ; X. Marmier, *Souvenirs de voyages et traditions populaires*, 1841, p. 181 (pied du diable, rocher de Baden-Baden) ; Koehler, *Steine und Fusspuren* (en Pologne, et traditions relatives), Correspondenzblatt d. deutsch. Gesell. f. Anthropologie und Urgeschichte, 17, 1896, nº 4 ; Treichel, *Tapfenstein* (pierre à empreinte trouvée près de Mehlken ; pierres analogues en général, qui jouaient le rôle de bornes-frontières dans l'ancienne Pologne), Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropologie, 1897, 16 janvier ; *Mélusine*, VIII, p. 129 (Saint-Éloi) ; Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, III, p. 4 (pied de Jésus, apparaissant à Sainte-Radegonde) ; sur le Mont des Oliviers, *ibid.*, II, p. 76 ; sur le sommet du Thabor, *ibid.*, I, p. 447 ; à Rome, quand il apparut à Pierre, *ibid.*, II, p. 77 ; ses talons, sur la pierre de la circoncision, *ibid.*, II, p. 50 ; sur les pieds de Jésus, cf. encore *ibid.*, II, p. 77 ; Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 21, note 1, etc. ; pied de la reine Anne, sur le piédestal d'une croix en Bretagne, Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 27 ; de Saint Cieux, *Rev. hist. rel.*, 1885, XII, p. 54 ; pas d'un ange, à Rome, Collin de Plancy, *op. l.*, II, p. 440 ; mégalithes d'Irlande, de Bretagne, d'Ecosse, *L'Anthropologie*, V, 1894, p. 154.

Cf. mon article, *Le pied divin en Grèce et à Rome*, L'Homme préhistorique,

⁂

Le plus souvent ,l'empreinte est celle d'une plante de pied *droit*, et c'est une preuve, dit M. B., que dès l'époque néolithique, à laquelle

1913, p. 241 sq. Sur le pied de Sérapis, M. A. Reinach annonçait une étude dans *Rev. hist. rel.*, 1913, 68, p. 69, note 1 ; pied de Turin, piè di marmo, *Rev. arch.*, 1903, II, p. 190-1 ; 1906, VIII, p. 379-80 ; pierres à pieds de Lesbos, Saintyves, *Les vierges mères*, p. 38, etc.

Quelques exemples pour l'*Asie* :

Cambodge : Leclère, *Le bouddhisme au Cambodge*, 1899, p. 481 ; id., *Les divers types connus au Cambodge du pied sacré du Bouddha*, Comptes-rendus Acad. I. et B. L., 1897, p. 289, 293 ; cf. Feer, *Journal asiatique*, 18, 1901, p. 561 ; Annam : pied du guerrier miraculeux monté sur un cheval de fer, *Rev. hist. rel.*, 1893, XXVIII, p. 70 ; Saintyves, *op. l.*, p. 20 ; *Association française pour l'avancement des Sciences*, 1897, Saint-Étienne, p. 1023 ; Chine : la mère du premier empereur, ayant vu des traces de pas énormes, désira avoir un fils semblable à celui qui les avait laissées, Saintyves, *op. l.*, p. 19, 21 ; traces des pas d'un génie sur une montagne, Réville, *La religion chinoise*, p. 430 ; les empreintes bien connues du pied de Bouddha, en Inde : Karutz, *Globus*, LXXXIX, 1906, n° 2 et 3 ; Feer, *Le pied du Bouddha*, Rev. hist. rel., 1896, XXXIV, p. 202 ; Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, p. 622, 645 ; Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha* (2), p. 365 sq., etc.

Quelques exemples pour l'*Afrique* :

Pieds votifs, dans les sanctuaires de Saturne et dans ceux de la Mater Magna, *Rev. arch.*, 1904, III, p. 336, note 1 ; pied gigantesque, dit d'un ancêtre (Maroc), *Rev. hist. rel.*, 1910, 62, p. 317, référ. ; Debruge, *Les pieds d'Hercule, abri sous roche à Bougie*, Recueil Soc. arch. de Constantine, XXXVII, p. 126 sq. ; de Calonne-Baufaict, *Les graffiti du Mont Gundu* (Congo belge), *Rev. ét. ethnographiques et sociologiques*, 1914, p. 109 sq ; mythe des Boshimans, empreintes de pas de l'homme et des animaux nouvellement créés, Lang, *Mythes, Cultes*, p. 161 ; Basset, *Les empreintes merveilleuses*, Rev. trad. populaires, XVIII, 1903, n° 210, 211 ; XXII, 1907, n° 313 ; 1909, XXIV, n° 395 ; de Zeltner et Basset, *ibid.*, XXV, 1910, n° 310-1 ; cf. encore, empreintes de Mahomet au Soudan, Saintyves, *op. l.*, p. 21 note 1 ; en Égypte, ex-voto coptes, pieds gravés, *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 38-9, référ. ; Capart, *Monuments égyptiens du Musée de Bruxelles*, 1901, III ; A. Reinach, *Catalogue des antiquités coptes trouvées dans les fouilles de Coptos*, 1913, p. 85, etc.

Quelques exemples pour l'*Amérique* :

M. Baudouin n'a pu avoir connaissance du travail de Owen sur les empreintes de pieds du Mississipi (p. 8, note 10). On consultera sur ce sujet, Bushnell, *Petroglyphs representing the imprint of the human feet*, American Anthropologist, 15, 1913, n° 1 ; Conant, *Footprints of the vanished races in the Mississipi Valley*, Cincinnati, 1879 ; Salt-Cave, Kentucky, Putnam, *Report*

remontent la plupart de ces sculptures, la droiterie était déjà un phénomène acquis (p. 15, 91, 104). Il semble du reste que la prédominance de la droite (main ou pied), existait déjà dès l'époque paléolithique[1]. Mais en réalité, il s'agit moins ici d'un phénomène physiologique que superstitieux, et il est inutile de rappeler que partout, dès les temps les plus anciens, la droite a une valeur favorable, divine, tandis que la gauche est néfaste, diabolique[2], qu'il s'agisse du pied ou de la main[3]. Dans l'antiquité, ne partait-on pas du pied droit, et n'est-ce pas encore un signe de mauvais augure que de se lever du pied gauche[4]? Il fallait

Peabody Museum, 1882, p. 185-6 ; carrière quaternaire de Carson, *Rev. d'Anthropologie*, 1889, p. 509, p. 513, fig. ; 1887, p. 490 (homme ou animal ?) ; Flints, The preadamite foot-prints, *The American Antiquarian*, 1888, n° 4, p. 230 ; cf. *Rev. d'anthropol.*, 1884, 13, p. 756 ; empreintes de pieds du Nevada, travaux de Harkness, Drayton Gibbs, Le Conte, dans *Proceedings of the Californian Academy of Sciences*, 1882 ; cf. *Rev. d'Anthropol.*, 1883, 12, 309 sq., Topinard ; Hoffmann, *Bull. Soc. anthropol. de Paris*, 1883. Ces travaux concernent soit des empreintes réelles, laissées par l'homme ou l'animal préhistorique, soit des empreintes artificielles. En Equateur, Verneau-Rivet, *Ethnographie ancienne de l'Equateur*, 1912 ; et à propos de cet ouvrage, Hébert, *Sculptures pédiformes, sièges en pierre, pierres à cupules en Amérique*, L'homme préhistorique, 1914, p. 19 sq. ; id., *La légende de l'Homme blanc, encore les pieds et les cupules*, ibid., 1914, p. 134-5 ; Wilson, *Prehistoric Art*, Report of the U. S. National Museum for 1896, p. 325 sq., etc.

Quelques exemples pour l'*Océanie* et l'*Australie* :

Samoa, empreintes des pieds d'un dieu, Lang, *op. l.*, p. 181 ; Nouvelle Calédonie, Archambault, *Compte-rendu Acad. I. B. L.*, 1909, p. 142 ; *L'Anthropologie*, 1902, 13 p. 699 ; Australie : Breuil, *Caverne d'Altamira*, p. 203, 206 ; la discussion sur les empreintes de Warnambool (pieds et siège humain ou traces d'animaux fossiles ?) Branco, *Fragliche Reste und Fussfährten*, Monatsberichte d. deutsch. Geolog. Gesell., 1904, n° 7 (Cf. *L'Anthropologie* 1906, 17, p. 399) ; id., *die fraglichen fossilen menschlichen Fusspuren*, Zeitsch. f. Ethnologie, XXXVII, 1905, p. 162 ; 1903, n° 1 (Cf. *L'Anthropologie*, 1905, 16 p. 205, Laley ; p. 675, note 11, Wilser).

1) On a cité divers arguments en faveur de la droiterie, dès cette époque. Cf. encore faucille préhistorique de pierre, Jutland, que l'homme devait tenir de la main droite, Blinkenberg, Outils emmanchés de l'âge de pierre, *Mém. Soc roy. antiq. du Nord*, Copenhague, 1898.

Cf. mon article, *L'influence égyptienne sur l'attitude du type statuaire dans l'archaïsme grec*, Festgabe für O. Blumner, 1914, p. 128 sq., à propos de la jambe gauche avancée des statues archaïques (référ. et ex.).

2) *Ibid.*, référ.

3) Cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, passim., nombreux ex.

4) Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 99 ; Weinreich, *op. l.*, p. 44, note.

se chausser du pied droit[1]. Ce sont là des faits trop connus pour qu'il soit nécessaire d'insister...

Ces pieds peuvent être gravés par paires, ou par groupes de plusieurs. Le plus souvent, toutefois, il n'y en a qu'*un seul*, le droit (p. 15). En effet, l'ouvrier primitif n'a pas voulu représenter l'image exacte des pieds humains, — sinon il aurait toujours associé un pied droit et un pied gauche, — mais uniquement le symbole de l'être surnaturel. (p. 106). Nous ne remarquons qu'à la réflexion la bizarrerie de ce pied unique, mais il est d'autres cas où cette conception aboutit à de véritables monstruosités. Dans les textes védiques, le rayon solaire est comparé à un pied unique[2], Indra apparait sous l'aspect d'un bouc monopode[3], et l'on voit la caille, avec une aile, un œil, un pied[4]. Ne se souvient-on pas du sciapode, qui se protégeait de son énorme pied unique comme d'une ombrelle? En Australie, le rhombe est symbolisé comme un homme à une jambe[5]. On se rappellera encore le mythe de Jason monosandale[6], et les rites où un pied reste chaussé, alors que l'autre est nu[7] : on peut donc penser, en voyant sur un manuscrit de la fin du XIV[e] siècle Dieu avec un pied nu et l'autre chaussé d'un brodequin noir, qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une erreur de l'artiste, comme le pense Didron[8], mais d'un rite analogue.

Le char solaire, en Inde, n'a souvent qu'une roue[9], qui est le soleil lui-même. Faut-il citer encore Ganeça, à tête d'éléphant n'ayant qu'une

1) Sébillot, *Folk-lore*, p. 335.

2) Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha*, (2), p. 140.

3) Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, I, 1874, p. 446.

4) *Ibid.*, II, p. 293.

5) *Rev. hist. rel.*, 1912, n° 65, p. 152, 159 ; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 320.

6) Cf. *L'homme préhistorique*, 1913, p. 249, référ. ; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, p. 173, note 5.

7) On a donné de ces rites bizarres des explications différentes et contradictoires. Pour Frazer, il s'agit de « lier » l'adversaire par les nœuds du soulier, et de se tenir soi-même libre de tout lien, *Golden Bough* (3), III, p. 310-3 ; cf. *Rev. hist. rel.*, 1912, 66, p. 394.

8) *Histoire de Dieu*, p. 232, note. A Sainte-Marie-Mineure, à Rome, le pied droit du Christ de Michel-Ange étant tout usé à force d'être baisé par les fidèles, a été protégé par un brodequin de bronze, Witkowski, *L'art chrétien, ses licences*, 1912, p. 132.

9) « Les sept étoiles attellent le char à la roue unique », Sénart, *op. l.*, (2), p. 140 ; cf. Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 187.

défense[1], les Cyclopes, à un œil, comme les démons védiques de l'orage[2], les êtres à cheveu unique[3], ou à une seule dent,[4], organes dans lesquels réside leur force et leur âme? Et l'on pourrait mentionner les nombreuses légendes d'hommes n'ayant qu'un œil, qu'un bras, qu'une jambe, comme s'ils avaient été fendus en deux[5].

Ces conceptions monstrueuses se comprennent fort bien : on veut accentuer le caractère de l'être surnaturel, représenté par un symbole matériel, et pour cela, on réduit ce symbole à l'unité, tout comme on peut, dans le même but, le multiplier. Etre à une seule jambe, ou être à jambes multiples, c'est tout un, et le soleil, dans les textes védiques, peut aussi bien avoir mille pieds[6] qu'un seul.

*
*

M. Baudouin se demande par quel processus spirituel le pied humain, ou dans ce cas spécial, la plante du pied, est devenu le symbole de l'être divin (p. 105 sq.) : il suppose « que le préhistorique fut un jour frappé par un spectacle impressionnant, par exemple la vue des plantes de pieds d'un cadavre, porté horizontalement sur une civière, probablement d'un chef... Cela étant, il passa ensuite de la Mort à l'idée contraire de Vie, et le Symbole était créé. » Il est plus simple de croire que ce symbole de la présence divine dérive tout naturellement de l'importance très grande que tous les primitifs attachent aux empreintes de pas, qui leur permettent de reconnaître celui qui a passé[7], sans même qu'il soit nécessaire de faire intervenir la peur éprouvée par le primitif à la vue de traces inconnues (p. 49). « Je

1) De Milloué, *Les religions de l'Inde*, p. 247.
2) Sénart, *op. l.*, p. 131, et note 1.
3) Ex. *Rev. hist. rel.*, 1913, p. 70.
4) Cagn, dieu des Bushmen, Lang, *Mythes, Cultes*, p. 330 ; êtres à la dent d'or, ex. Collin de Plancy, *Dict. infernal* (6), 1863, s. v. dent, p. 205. On sait en effet que les dents, comme les cheveux, sont un des sièges de l'âme (ex. E. Reclus, *Les primitifs*, p. 95), d'où le grand emploi des dents comme amulettes.
5) « De monstris » chinois, *Rev. arch.*, 1897, 31, p. 366, 373 ; cf. encore Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 451, etc.
6) Les mille pieds de Purusha = les rayons innombrables du soleil, Sénart, *op. l.*, p. 138-9.
7) Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 30.

sais que c'est un Blanc, disait un Indien, parce qu'il tourne ses pieds en marchant[1] ».

Les documents qui témoignent de la valeur religieuse et superstitieuse attachée au pied sont innombrables, et M. Weinreich en a cité quelques-uns dans son étude documentée sur le culte antique de la main[2]. Le pied entier, ou une de ses parties, les doigts[3], le talon, sont siège et source de vie. Le cheval solaire védique fait parfois jaillir l'ambroisie de son pied même[4]; les divinités naissent du cadavre du dieu du feu par les mains et les pieds[5]; le démon se glisse hors du corps humain par les orteils[6]. On baise le gros orteil du mort[7]... On a pensé ailleurs que les nombreuses lampes romaines en forme de pied rappellent le pied divin, spécialement de celui de Sérapis[8]; la mèche, qui sort souvent de l'orteil, semble confirmer cette hypothèse[9].

Les cupules sont parfois prises dans le folklore pour des talons, et vénérées comme les pieds (p. 95), avec qui elles sont souvent associées. En effet le talon est aussi un des nœuds de la vie[10] : que de héros invulnérables, sauf au talon[11]! Le moine Schnoudi ne fit-il pas sortir d'une statue d'Achmin le diable qui s'y était logé, en en perçant le talon[12]? Dans un conte de l'Egypte moderne, le paysan et l'enfant feignent d'être morts, et la méchante femme leur brûle le talon pour s'en assurer[13].

1) *Mélusine*, III, p. 329.
2) *Antike Heilungswunder*, p. 67 sq. et passim.
3) *Ibid.*, p. 71-2.
4) De Gubernatis, *op. l.*, I, 1874, p. 377.
5) *Rev. hist. rel.*, 1904, 49, p. 310, note 1.
6) Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des rel.*, p. 465; Bertholon-Chantre, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale*, 1913, I, p. 608. Les doigts de la main et ceux du pied, sources de fécondité, sont souvent assimilés au phallus. Weinreich, *op. l.*, p. 22, 182; *Rev. arch.*, 1892, XIX, p. 408, référ.; *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 277.
7) Die Grosse Zehe Kussen und beissen, *Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropologie*, 18 avril-20 juin 1896, Zeitschrift für Ethnologie, 1896, p. 267.
8) *L'homme préhistorique*, 1913, p. 248.
9) Ex. D'Allemagne, *Hist. du Luminaire*, p. 29, fig.
10) A. Reinach, *Rev. hist. rel.*, 1913, 67, p. 70 sq.
11) Achille, Talos, *ibid.*, p. 71, etc.
12) Amélineau, *Vie de Schnoudi*, p. 323, 324.
13) M. Van Berchem, *Conte arabe en dialecte égyptien*, Journal asiatique XIV, 1890, p. 105.

Au Bengale, le marié appuie son orteil sur le talon de l'épousée[1]. Et nous avons vu que les empreintes relevées dans la grotte du Tuc d'Audoubert par le comte Begouen sont celles, non du pied entier, mais du talon[2].

Combien curieux les nombreux usages où intervient le pied : imposition du pied, comme rite médical, rite de protection, d'adoption[3]; lavage des pieds[4], baisement du pied[5], etc. ; on ne saurait négliger leur étude en examinant le rôle religieux des pierres où sont gravés des pieds humains (p. 64, 111), pas plus qu'on ne saurait laisser de côté les rites et usages où interviennent symboliquement le soulier, la sandale, qui, par leur contact avec le pied, en acquièrent toute la puissance[6]. Ce sont là des faits qui ont été souvent étudiés, mais jamais d'une façon exhaustive, comme Weinreich l'a fait par exemple pour la main, et l'on souhaite que M. Baudouin, dans l'étude générale qu'il nous promet sur les pierres à pieds humains, élargisse quelque peu son sujet, et écrive l'histoire religieuse et superstitieuse du pied.

M. Baudouin a donné (p. 48, 52, 111) divers exemples de la valeur thérapeutique, fécondante, attribuée par le peuple aux empreintes de pieds, et c'est en effet un fait bien connu que l'emploi, suivant le principe de la magie sympathique, des empreintes humaines, partici-

1) E. Reclus, *Les primitifs*, p. 331.

2) Ci-dessus, p. 156. Peut-être n'est-ce pas sans intention que, sur la coupe de Palestrine, le chien mord le fuyard au talon, *Journal asiatique*, 15, 1880, p. 102.

3) Weinreich, *l. c.*

4) Ex. laver les pieds du Brahamane, et boire cette eau, chez les noirs du Malabar, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 206.

5) Pied de Sérapis, de saint Pierre, etc.

6) Ex. rites nuptiaux où intervient le soulier, *L'Anthropologie*, 1891, II, p. 576, note 2, référ. ; Crombie, *Shoe Throwing*, Folk-lore, 1895. VI, p. 258. Reliques : sandale de Christ, au Latran, Lauer, *Le Palais du Latran*, p. 133 ; Brésy, *Les sandales de Chelles*, Rev. arch., 1855. XII, p. 603 ; de Saint-Élie, *Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet*, Anthropos, V, 1910, n° 2-3 ; sandales de Persée à Chemmis d'Egypte, Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Egypte*, 1910, p. 208. Ramsès II faisant don de plusieurs milliers de paires de sandales en papyrus aux divinités de Memphis, cf. Joret, *Les plantes dans l'antiquité et au moyen âge*, I, p. 199. Pour les sandales divines sur des monuments antiques, cf. encore mon article, *L'Homme préhistorique*, 1913, p. 241 sq. Soulier du saint qui guérit, nombreux ex. Cf. Collin de Plancy, *op. l.*, I, p. 277, etc.

pant à la puissance du pied avec lequel elles ont été en contact[1]. Les exemples en sont innombrables[2].

*
* *

Il s'agit donc de pieds d'êtres surnaturels, qui, sculptés dans le roc, passent cependant dans le folklore pour être les empreintes réelles de ces êtres. On croit en effet un peu partout que les êtres invisibles décèlent de la sorte sur le sable, les cendres, leur passage, dont on ne pourrait s'apercevoir sans cette preuve matérielle[3]. Dans une fête mexicaine, on répandait autour du temple un tapis de farine sur lequel les dieux devaient poser le pied, et l'on observait l'empreinte obtenue[4]. Chez les Kalangs de Java, qui ont pour ancêtre le chien, on cherche sur des tas de sable et de cendres les empreintes de chien qui peuvent être laissées, et si elles apparaissent, la fête est considérée comme approuvée par les ancêtres[5]. Le peuple cubain répand un cercle de cendre autour du malade, et le matin, le sorcier examine les traces de l'esprit de la maladie[6]. Ce sont, autour des tombes, les empreintes laissées par les esprits des défunts[7]; en Angleterre, si l'on répandait des cendres sur le foyer la veille de Saint-Marc, on y voyait le lendemain l'empreinte du pied de la personne

1) Hartland, *The legend of Perseus*, II, p. 78 sq.; Sébillot, *Le paganisme contemporain*, p. 148; Lang, *op. l.*, p. 95, etc.

2) Marcher dans l'empreinte, Sébillot, *Folk-lore*, p. 181; id., *Le paganisme contemporain*, p. 9, 62; enfants nés de lutins ayant marché dans l'empreinte d'un passant, E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 312; au Bengale, on fait marcher l'enfant dans les pas de l'éléphant sacré, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 372. On gagne du pouvoir magique en mettant son pied sur le pied gauche d'un initié, Bolte, *Setz deinen Fuss auf meinem*, Zeitsch. d. Vereins f. Volkskunde, VI, 1896, p. 204. Pour nouer l'aiguillette, briser un arc de bois dans les traces d'un eunuque, Henry, *La magie dans l'Inde antique*, p. 131. Valeur en magie noire, de la poussière recueillie dans les empreintes, Henry, *op. l.*, p. 230; *Mélusine*, I, p. 107, etc.

3) Tylor, *op. l.*, I, p. 528; II, p. 257; souvent comme des traces d'insectes, E. Reclus, *Les croyances populaires*, I, p. 145.

4) Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 140; Tylor, *op. l.*, II, p. 257.

5) Kitjen, Contribution à l'histoire des Kalangs de Java, Tydschrift voor Indische taal-land-envolkenkunde, XXVIII, p. 185, Batavia.

6) Ortiz, *Hampa afro-cubana. Los Negros Brijos*, Madrid, 1906.

7) Tylor, *op. l.*, II, p. 257; E. Reclus, *Les primitifs de l'Australie*, p. 241.

qui devait bientôt mourir [1]. Aussi, dans l'Égypte ancienne, pour empêcher les morts de revenir troubler les vivants, et marquer la trace de leurs pas, on enlevait aux momies la peau de la plante des pieds [2]; toutefois, pour permettre aux défunts de marcher dans l'au-delà sans se blesser, on déposait dans leurs tombes des sandales [3].

*
* *

Peut-on attribuer à une divinité spéciale ces empreintes de pieds humains? Sans doute le symbole, suivant les temps et les lieux, a pu caractériser des dieux divers (par exemple Sérapis), et même, on aurait tort de croire que toutes les empreintes soient nécessairement divines [4]. Le plus souvent toutefois, c'est le pied du Soleil, dont la religion apparait dès l'époque néolithique, et M. Baudouin en donne de nombreuses preuves à l'appui [5] (p. 107 sq.). Dans les textes védiques aussi, les exemples sont fréquents de cette anthropomorphisation partielle du soleil sous la forme de pieds ou de mains; les pieds de Bouddha ne sont-ils pas aussi le soleil [6]? Rappelera-t-on le triquètre solaire, avec ses trois jambes tournant autour du masque radié [7]?

1) Sébillot, *Le Paganisme contemporain*, p. 159.

2) *L'Anthropologie*, 1892, III, p. 405, note 1; Maspéro, *Guide du visiteur au Musée du Caire* (3), 1914, p. 335-6; Cartailhac, *L'âge de pierre dans les souvenirs et superstitions populaires*, p. 64.

3) Noter qu'on ensevelissait parfois les morts chrétiens avec des chaussures, pour signifier qu'ils étaient prêts à se présenter au jugement de Dieu, *Rev. arch.*, 1873, 25, p. 12. Les empreintes de pieds évoquent souvent aussi, parmi les idées secondaires qui y furent attachées, celles de voyage, de pèlerinage. Cf. *L'homme préhistorique*, 1913, p. 254.

4) Il y a en effet des pieds gravés qui sont des ex-voto de pèlerinage; la marque du pied, par ex. comme estampille de potier, indique la possession, *L'homme préhistorique*, 1913, p. 253, etc. Il y a une quantité d'idées accessoires dont il faudrait tenir compte dans une étude générale sur le pied humain.

5) Senart, op. *l.* (2), p. 144, 266; éclair, comme doigt, *ibid.*, p. 147, note 3. Rapprocher les monuments égyptiens du temps d'Aménophis IV, où les rayons du soleil sont terminés par des mains, Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, p. 129; Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 46, fig. 2; Milani, *Studi*, III, p. 86, fig. 416; etc.

6) Senart, op. *l.*, p. 140, 367, 450. Le feu qui s'échappe de la bouche de Krishna-Vishnou revient, l'œuvre de destruction terminée, aux pieds du dieu, ce qui s'exprime iconographiquement en ramenant dans la bouche du dieu l'un de ses pieds, Senart, *op. l.*, p. 139.

7) Cf. les trois pas solaires de Vishnou, de Gubernatis, *op. l.*, I, p. 233; de Milloué, *op. l.*, p. 34-5; Senart, *op. l.*, p. 225, 366, note 1.

Les empreintes de pieds humains sont souvent associées avec celles de *sabots d'équidés*, auxquelles M. Baudouin a consacré une autre étude fort érudite[1]. Si le pied symbolise le soleil, le sabot est celui du cheval solaire. Les deux symboles sont l'expression de la même idée, et, dans l'art bouddhique, lorsqu'apparaît le cheval solaire, les pieds sacrés du Bouddha sont toujours l'objet le plus important après lui[2]. Tous deux sont du reste fusionnés dans de curieux monuments antiques. C'est ainsi que, si l'hippalectryon unit le cheval et le coq solaires, le cheval de César avait des pieds humains[3], aspect monstrueux qui s'explique sans doute par son origine solaire[4].

Ces intéressants travaux sur les *pieds*, les *sabots* divins, ne forment que des chapitres isolés de l'étude générale qui comprendrait toutes les représentations de la divinité sous l'aspect d'un organe anthropomorphe ou animal, *isolé*. C'est encore la *main* divine, déjà mentionnée, l'*oreille* du dieu qui écoute les prières[5], la *corne* de l'animal, etc. Les travaux de M. Baudouin sont d'heureuses contributions à ce sujet qui mériterait d'être traité dans son ensemble.

Genève, 1915.

W. DEONNA.

1) Ci-dessus, p. 152, note 1.

2) Senart, *op. l.*, p. 368, 370.

3) Cf. monnaie de Nicée à l'effigie de Gordien III, cavalier sur un cheval aux jambes antérieures humaines, Roscher, *Ber. Sächs. Gesell. d. Wiss.*, 1891, p. 96 sq. Cf. encore, vase à figures noires d'Orvieto, cheval dont les jambes de devant sont remplacées par des bras humains, *Arch. Epigr. Mitt.*, 1892 p. 128.

4) De même le sphinx solaire, ayant au bout des pattes, et de la queue, des uraeus solaires, *Rev. arch.*, 1905, V, p. 175, 172 sq.

5) Cf. mon article, *Etudes d'archéologie et d'art*, Genève, 1914, p. 15, référ. ; id., *Un châtiment domestique, tirer l'oreille*, Nos anciens et leurs œuvres, Genève, 1914, p. 129 sq.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

V. Chapot, G. Colin, A. Croiset, J. Hatzfeld, A. Jardé, P. Jouguet, G. Leroux, Ad. et Th. Reinach, **L'Hellénisation du monde Antique.** In-8. p. i-x, 1-391. Paris, Alcan, 1914.

Adolphe Reinach a réuni dans ce volume treize conférences professées à l'École des hautes études sociales, qui se rattachent toutes, quoique par un lien assez lâche, à un sujet commun, l'hellénisation du monde antique. On doit personnellement à R. cinq des leçons, les huit autres étant l'œuvre de ses collaborateurs. Cette multiplicité d'auteurs ne va pas sans inconvénients ; outre des redites et d'inévitables contradictions de détail, le tableau manque d'unité et le récit de cohésion. Si on les prend isolément, ces conférences sont forcément inégales, quoique aucune d'elles ne soit sans intérêt : je noterai, parmi les plus solides, celles de Chapot sur l'hellénisme en Asie mineure et en Perse, de Jouguet sur l'hellénisme en Égypte et de Colin sur l'hellénisme et les Romains. Les problèmes religieux, qui sont traités incidemment dans les autres chapitres, passent au premier plan dans l'étude de Th. Reinach sur l'hellénisme en Syrie. — P. 46, 51, 56, vues contestables et conventionnelles sur les Doriens, les Eoliens et les Ioniens. P. 113, je ne sache pas que la vache sacrée ait rien à faire avec le culte de Koré à Locres. P. 145, les guerres médiques n'étaient pour les Perses que des expéditions coloniales qui pouvaient échouer sans ébranler nécessairement la puissance d'un empire dont la capitale était à l'Orient de la Mésopotamie. P. 244, c'est exagérer quelque peu le rôle de la Judée. P. 306, il y aurait beaucoup à dire sur cette appréciation des sarcophages de Sidon. P. 358, l'hellénisme dans l'Italie centrale avait trouvé d'autres introducteurs chez les Étrusques.

A. de Ridder

Franz Boll. — **Aus der Offenbarung Johannis**, hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. Leipzig-Berlin, Teubner 1914. 1 vol. in-8, de viii-151 p. — C'est encore une excellente contribution à la connaissance du système de représentation de l'époque hellénistique, en même temps qu'un matériel abondant pour élucider de nombreux problèmes d'exégèse apocalyptique qu'apporte le petit ouvrage de Franz Boll. La lecture des commentaires classiques laisse incontestablement l'impression que toutes les particularités des descriptions de l'apocalypse et le monde si précis et si étrange des images où se meut l'imagination de l'auteur ne peuvent pas s'interpréter seulement, comme on cherche à le faire, par l'élaboration des données de la tradition prophétique

et apocalyptique. On n'échappe pas en particulier à l'impression que rien dans la tradition antérieure ne suffit à interpréter le système de nombres auxquels l'auteur de la révélation attache incontestablement une signification précise et qui doivent donner la clef de l'époque où il attend les changements annoncés. La connaissance spéciale de la littérature astrologique que possède l'auteur de *Sphaera* lui permettait de chercher du côté de la spéculation astrale, qui représente le grand effort de systématisation scientifico-religieux du monde antique finissant, l'explication d'une foule de détails du texte apocalyptique. Le résultat de cette confrontation paraît avoir été généralement heureux.

L'attention de M. B. paraît avoir été attirée d'abord par les nombreux parallèles entre les descriptions des cataclysmes décrits dans l'apocalypse et les catalogues de prodiges mis en rapport avec les phénomènes météorologiques ou astronomiques observés dans tel ou tel mois. Chemin faisant il montre encore la concordance d'un schème de sept plaies (mises en rapport avec les sept parties du corps humain) dans le livre d'Hénoch et dans l'Apocalypse (p. 63) ou d'un schème de douze plaies commun à l'apocalypse syrienne de Baruch et à une prophétie apocalyptique sous le nom d'Hermès Trismégiste (p. 96). Ces observations le préparaient à chercher une relation entre les figures de la vision apocalyptique et les figures familières aux dessinateurs des globes célestes et dont la tradition, en particulier en ce qui concerne les signes du zodiaque s'est fidèlement conservée jusqu'au seuil de l'époque moderne. Les sphères antiques, comme le monde de l'apocalypse, connaissent un trône céleste, un autel dans le ciel en relation avec la voie lactée ; les quatre animaux « constellés d'yeux » qui entourent et supportent le trône viennent assurément d'Ezéchiel, mais correspondent aussi aux quatre signes principaux qui orientent le zodiaque. Le singulier agneau à sept cornes et sept yeux est placé au centre du ciel apocalyptique exactement comme le signe du bélier au milieu du ciel des astrologues. Les interprétations de M. B. paraissent particulièrement heureuses quand elles rendent compte, jusqu'au détail, des descriptions apocalyptiques : par exemple la description des sauterelles sorties de l'abîme, semblables à des chevaux équipés pour la guerre, avec des visages d'homme, des chevelures de femmes, des queues armées de dards comme les scorpions, correspond exactement à la figure du sagittaire telle qu'elle paraît déjà sur les bornes babyloniennes (cf. Sphaera, p. 189) prototype du centaure encore familier à nos almanachs. On lira également avec intérêt la série des rapprochements par lesquels l'auteur établit que les plaies déchaînées par les quatre cavaliers correspondent aux listes de calamités et de prodiges que les catalogues astrologiques rattachent aux mois placés sous les signes du lion, de la vierge (dont l'attribut est l'épée), de la balance et du scorpion. Signalons au moins qu'en fournissant une explication naturelle de l'opposition faite entre les produits pesés (qui seront seuls atteints sous le signe de la balance) et les produits liquides mesurés, ces rapprochements rendent peu vraisemblable l'interprétation ingénieuse, mais compliquée, qu'avait naguère suggérée la mention

relevée chez Suétone d'une loi de Domitien visant à remédier à la mévente des vins. Le texte ne saurait être invoqué pour trancher la question de date. Enfin le fait que la vierge céleste est placée sur la sphère au-dessus de la constellation de l'Hydre conduit à la donnée essentielle pour l'interprétation du mythe de la femme et du dragon. Le rapprochement avec le mythe de la persécution de Horus par Typhon a été déjà fait. Aussi bien sur les sphères égyptiennes la représentation de la constellation de la vierge sous l'image d'Isis allaitant son enfant est fréquente et y occupe souvent une position également centrale. Il convient enfin de souligner en finissant, comme l'a fait maintes fois M. B., que ces recherches n'ont rien de commun avec l'*astralmythologie* de joyeuse mémoire. Des travaux de ce genre permettent toutefois de se rendre compte de ce qu'il y avait de spécieux dans ces fantaisies médiocrement renouvelées de Dupuy. La systématique astrologique a été incontestablement un des produits les plus caractéristiques du syncrétisme philosophico-religieux né de la reprise des rapports entre l'Orient et l'Occident hellénique. Déterminer l'origine et le développement de ce genre de spéculation, sera une des tâches les plus importantes de l'histoire de la religion et de la philosophie du monde antique. Jusqu'à nouvel ordre l'intervention de ces spéculations dans un ouvrage de caractère religieux devra être considérée comme une présomption contre une bien haute antiquité. Les notes de M. B. sur l'apocalypse chrétienne paraissent démontrer, ce qu'il était déjà facile de conjecturer par le livre d'Hénoch, que le genre apocalyptique a été tout particulièrement influencé par cette littérature spéciale.

H. Jeanmaire.

Jean Rivière. — **Le Dogme de la Rédemption**, étude théologique. Paris, Gabalda, 1914. 1 vol. in-16 de xvi-570 p. — Le sujet du livre de M. l'abbé Rivière n'appartient que pour une faible part au domaine de cette revue. Il s'agit d'une étude de dogmatique religieuse dont la méthode et les conclusions échappent à notre compétence. L'histoire de la formation du dogme n'est traitée que brièvement, au cours d'une introduction d'une centaine de pages ; l'auteur avait déjà fait paraître sur ce sujet, en 1905, une étude historique, aux conclusions de laquelle il se réfère. M. Rivière, en se tenant soigneusement en garde contre les tendances du modernisme, admet cependant « que la doctrine révélée est susceptible de se développer au cours des âges » (p. 72) ; mais il croit aussi « qu'une méthode rigoureuse permet d'établir contre les prétentions de l'hypercritique moderne la parfaite continuité de la tradition catholique » (p. 48). C'est cette continuité que l'introduction historique veut retrouver à travers la littérature testamentaire et patristique jusqu'aux définitions de Saint Anselme. M. R. admet même une « préparation providentielle » du dogme non seulement dans l'ancien testament, mais dans les religions païennes ; on regrettera que sur ce dernier point le savant auteur se

soit satisfait d'affirmations vagues et de deuxième main et ait négligé, ou peut-être ignoré, l'abondante littérature récemment parue sur la question de la mystique de la rédemption dans les religions hellénistiques. Le corps de l'ouvrage offre un exposé du dogme catholique, autorisé d'abondantes citations et éclairé d'une dialectique parfois subtile et le plus souvent vigoureuse. L'état du problème dans la dogmatique protestante est à la fin du livre l'objet d'un examen diligent.

H. Jeanmaire.

Paul Monceaux. — **Saint Cyprien** (210-258). **Les Saints**. Paris, Lecoffre, 1914. 1 vol. in-12 de 199 p. Prix : 2 francs. — Il est impossible, à l'heure actuelle, d'aborder aucun problème qui touche à l'histoire littéraire de l'Afrique chrétienne sans rencontrer aussitôt les travaux de M. Paul Monceaux. Quand il s'agit d'un personnage qu'il a directement étudié, l'historien qui vient après lui ne trouve plus qu'à glaner. Écrire pour la collection *Les Saints* une biographie de saint Cyprien aurait donc été une entreprise hasardée, celui qui l'aurait abordée n'aurait pu que difficilement faire une œuvre personnelle. Le directeur de la collection, M. Henri Joly, a donc été bien inspiré en profitant de ce que le tome II de *l'Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* était épuisé pour demander à M. Monceaux d'en réimprimer une partie. Telle est l'origine du volume qui nous est présenté. Il reproduit le livre IV de l'*Histoire* de M. Monceaux avec quelques retouches et quelques suppressions [le chapitre sur *la Chronologie et la classification des œuvres de Cyprien* (pp. 243-258) l'appendice sur *Le tombeau et les basiliques de Saint Cyprien à Carthage* (pp. 369-386) et les notes].

Il résulte de l'origine même du livre que c'est surtout (mais non exclusivement) au point de vue littéraire qu'est envisagée l'œuvre de Cyprien.

Maurice Goguel.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE CULTE DU CROCODILE DANS LE FAYOUM

SOUS L'EMPIRE ROMAIN

La région de l'Égypte, qui forme aujourd'hui le Fayoum, portait à l'époque romaine le nom officiel de nome Arsinoïte et la métropole en était la ville d'Arsinoé. Mais ce double nom ne date que de l'époque ptolémaïque; ce fut sous Ptolémée Philadelphe seulement, après son mariage avec sa sœur Arsinoé, par conséquent entre 270, date probable de ce mariage[1], et 247, date de sa mort, que les noms d'Arsinoé et d'Arsinoïte remplacèrent les noms antérieurs de de Crocodilopolis et Crocodilopolite[2]. Le nom de Crocodilopolis indiquait nettement que l'animal divin, spécialement adoré dans le nome et dans sa métropole, était le crocodile. Ce culte du crocodile, que l'on retrouve ailleurs en Égypte, par exemple à Achoris et à Ombos, provoqua un grand étonnement chez les écrivains grecs, tels que Strabon, Diodore de Sicile et Plutarque. Strabon s'est contenté de rapporter ce qui lui a été dit et de décrire ce qu'il a vu[3]; pour ce qui est des causes qui ont pu donner naissance au culte du crocodile, comme aux autres cultes d'animaux en Égypte, il indique brièvement qu'elles sont très diversement expliquées par les Égyptiens[4]. Diodore, au contraire, et Plutarque développent et multiplient ces explications, parce qu'ils ne se dissimulent pas la surprise, peut-être le scepticisme que doivent éprouver leurs lecteurs[5]. Aujourd'hui,

1) Droysen, *Hist. de l'hellénisme*, trad. franç., II, p. 260 note 1.
2) Strabon, XVII, 1, 38; Pausanias, I, 7, 3; cf. Diodore I, 89.
3) *Loc. cit.*
4) Strabon, XVII, 1, 40.
5) Diodore, I, 83, 84, 86, 89; Plutarque, *Isis et Osiris*, 71 et suiv.

grâce à de nombreuses découvertes archéologiques, épigraphiques et papyrologiques, le culte du crocodile dans le Fayoum est fort bien connu, et nous savons, sans aucun doute possible, qu'il y était très répandu et très populaire sous l'empire romain, c'est-à-dire précisément à l'époque où Strabon, Diodore et Plutarque écrivaient. Il nous a paru intéressant de grouper ici tous les renseignements que l'on possède désormais sur ce culte, d'apparence étrange, et de dégager les conclusions historiques que l'on est en droit d'en tirer.

I

L'ancien nom égyptien du dieu, exprimé par les trois lettres S B K, était sans doute *Sobk*, puisque la transcription grecque en est Σοῦχος, que l'on devait prononcer *Sovchos* plutôt que *Souchos*. En prenant un nom d'apparence grecque, le dieu ne revêtit pas la forme humaine. Il resta le dieu crocodile. Nous en avons une double série de preuves : 1° plusieurs stèles votives qui datent du Iᵉʳ siècle av. J.-C.; 2° le récit de Strabon.

Parmi les stèles votives, l'une des plus caractéristiques est celle qui se trouve actuellement au Musée du Caire et qui est décrite en détail par J. G. Milne, dans le *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*[1] ; elle est reproduite sur la planche I du volume. Haute de $0^{m},53$, large de $0^{m},37$, elle est arrondie à sa partie supérieure. L'inscription est surmontée d'un bas-relief, de travail assez grossier, mais d'interprétation certaine. Au sommet, un disque solaire ailé et accompagné de deux uraeus occupe tout le champ de la pierre. Au-dessous est représentée la scène de l'adoration, qu'encadrent à chaque extrémité deux colonnes en forme de papyrus. Le fidèle est debout à droite, dans le costume des rois égyptiens, les deux mains levées et tendues vers la divi-

1) *Greek Inscriptions*, p. 24, n° 9201.

nité, tenant une coupe de la main gauche. A gauche, la divinité est figurée sur un autel en forme de pylone : c'est bel et bien un crocodile, parfaitement reconnaissable à sa forme et à ses écailles ; il est couronné de la double plume. Entre le dévot et le dieu, trois offrandes sont déposées sur une table que porte un seul pied central ; de part et d'autre de la table, deux vases sont debout, dont l'un a la forme caractéristique d'une amphore ; au-dessus de la table, on distingue une cuisse d'animal, sans doute une partie de la victime immolée en l'honneur du dieu crocodile.

La dédicace est ainsi conçue :

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμα[ίου] τοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου θεο[ῦ Φι]λομήτορος Σούχῳ θεῷ μ[εγά]λῳ μεγάλωι ὁ τόπος τῶν το[.]ε´ ἠφηβευκότων τῆς Ἀσκληπιάδου τοῦ Ἀσκλ[η]πιάδου αἱρέσεως, προστατοῦντος καὶ γραμματεύοντος Πτολεμαίου τοῦ Πτολεμαίου, ὧν μέτρα νότου ἐπὶ βορρᾶν (πήχεις) ιθ´, λ[ι]βὸς ἐπ᾽ ἀπ[η]λιώτην (πήχεις) κδ´ ἕως δρόμου. [Ἔτους] ιθ´, μεχεὶρ κ´.

Cette inscription qui mentionne la consécration au dieu Souchos d'une certaine étendue de terrain par un groupe d'éphèbes ou d'anciens éphèbes est datée du 14 février 95 av. J.-C.

Une seconde inscription, de rédaction et de sens à peu près identique, publiée par Mahaffy [1], puis par Strack [2], porte la date de 94 av. J.-C. ; elle occupe également la partie inférieure d'une stèle, au sommet de laquelle on voit, sous le disque solaire ailé, un crocodile coiffé du pschent, qui n'est autre chose que l'image du dieu Souchos.

M. G. Lefebvre a publié en 1908 une autre stèle, qui provient d'Arsinoé-Crocodilopolis, et dont l'intérêt n'est pas moindre. Elle porte une dédicace au dieu Souchos et une représentation de la scène de l'adoration. « Dans le cintre, disque solaire ailé, d'où pendent deux uraeus. Au-dessous, dans un naos, buste d'un personnage portant la fausse barbe égyptienne et le bandeau royal avec l'uraeus. A gauche du

1) *Bull. de Corr. hellén.*, XVIII (1894), p. 147.
2) Strack, *Die dynastie der Ptolemäer*, p. 265 n° 143.

naos, Souchos, le dieu crocodile, la double couronne sur la tête, la croix ansée et le sceptre en mains ; à droite un personnage faisant le geste de l'offrande ; il porte également le bandeau royal surmonté de l'uraeus. Ce dernier paraît être le roi Ptolémée XVI en personne ; c'est à son père divinisé, César, dont l'image apparaît dans le naos, qu'il fait l'offrande ; le dieu de Crocodilopolis préside à la cérémonie[1]. » Voici d'autre part le texte de l'inscription :

Ὑπὲρ βασιλίσσης Κλεοπάτρας θεᾶς φιλοπάτορος καὶ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Καίσαρος θεοῦ φιλοπάτ(ορ)ος καὶ φιλομήτορος καὶ τῶν προγόνων Σούχωι θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ πατροπάτορι.

Le Ptolémée César, ici nommé, est le fils que César eut de Cléopâtre ; il est aussi connu sous le nom de Césarion. Le titre de πατροπάτωρ, dont le sens précis est *aïeul du côté paternel*, donné à Souchos, est fort curieux. Le texte date de la période comprise entre les années 44 et 30 av. J.-C.

Ce fut environ dix ans après la mort de Cléopâtre et de Césarion, que Strabon visita l'Égypte[2]. Il vint à Arsinoé et fut conduit au sanctuaire de Souchos. « La ville d'Arsinoé, dit-il, portait anciennement le nom de Crocodilopolis, et en effet le crocodile est dans tout le nome l'objet d'un culte particulier. Le crocodile sacré est nourri dans un lac à part ; les prêtres savent l'apprivoiser et l'appellent *Such*. Sa nourriture consiste en pain, en viandes, en vins que lui apporte chacun des visiteurs étrangers qui se succèdent[3]. C'est ainsi que notre hôte, personnage considérable dans le pays, qui s'était offert à nous servir de guide ou de cicérone, eut la précaution, avant de partir pour le lac, de prendre sur sa table un gâteau,

1) G. Lefebvre, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. IX, p. 240-242.

2) M. Dubois, *Examen de la géographie de Strabon*, p. 72, 81-82.

3) Ce détail est confirmé par un papyrus de Tebtynis, qui énumère, à propos de la visite d'un sénateur romain, les principales curiosités du nome Arsinoïte ; il est recommandé aux autorités locales de fournir à ce sénateur tout ce dont il peut avoir besoin, et en particulier les aliments qu'il doit offrir aux crocodiles sacrés (Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 33, p. 127-129). Ce papyrus de Tebtynis est daté de l'année 112 av. J.-C.

un morceau de viande cuite, ainsi qu'un flacon d'hydromel ; nous trouvâmes le monstre étendu sur la rive, les prêtres s'approchèrent, et tandis que les uns lui écartaient les mâchoires, un autre lui introduisit dans la gueule le gâteau, puis la viande, et réussit même à lui ingurgiter l'hydromel. Après quoi le crocodile s'élança dans le lac et nagea vers la rive opposée ; mais un autre étranger survint, muni lui aussi de son offrande, les prêtres la lui prirent des mains, firent le tour du lac en courant et, ayant rattrapé le crocodile, lui firent avaler de même les friandises qui lui étaient destinées[1]. »

Des premiers siècles de l'ère chrétienne, nous ne possédons encore aucun document qui se rapporte avec certitude au dieu crocodile sous le nom de Souchos ; toutefois MM. Grenfell, Hunt et Hogarth restituent ce nom dans un fragment de papyrus du IIe siècle ap. J.-C. trouvé sur l'emplacement d'Evhemeria ; en outre l'existence d'un sanctuaire du dieu, Σουχεῖον, dans cette ville du Fayoum est attestée par un des Flinders Petrie Papyri, qu'a publiés J. P. Mahaffy[2].

II

Mais ce ne fut pas seulement sous le nom de Souchos (= Sobk) que le dieu crocodile fut adoré dans le nome Arsinoïte. Dans plusieurs bourgs du nome, il portait des noms différents ; sous chacun de ces noms il possédait des sanctuaires différents et un culte spécial lui était rendu. Il était Soknopaios sur la rive nord du lac Mœris et le village, dont son temple était le principal édifice, s'appelait l'île de Soknopaios, Soknopaiou Nesos[3]. A Karanis, à l'est du lac

1) Strabon, XVII, 1, 38.

2) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum Towns and their Papyri*, p. 45, et p. 304 n° CCXLI.

3) Malgré ce nom, le village, à l'époque gréco-romaine, n'était pas situé dans une île (Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 6).

Mœris, un seul et même sanctuaire était consacré à deux dieux crocodiles, Petesouchos et Pnepheros. A Théadelphie, au sud du lac, Pnepheros était l'objet d'un culte spécial. A Bacchias, dans le voisinage de Karanis, le dieu crocodile s'appelait Sokonnokoneus ; à Tebtynis, au sud du nome, il était invoqué sous le nom de Soknebtynis. D'autres noms encore lui étaient donnés, que nous ont fait connaître les documents papyrologiques.

De ces divers cultes, les plus importants semblent avoir été ceux de Soknopaios, de Petesouchos, de Pnepheros, de Sokonnokoneus, de Soknebtynis ; ce sont du moins ceux que nous connaissons le mieux, avec le plus de détails et le plus de précision.

Le culte de Soknopaios était particulier au village de Soknopaiou Nesos, situé à l'extrémité septentrionale du nome Arsinoïte, au-delà du lac Mœris. L'emplacement de ce village porte aujourd'hui le nom de Dimeh. On y a retrouvé les restes du sanctuaire antique. Comme le prouvent plusieurs inscriptions[1] et de nombreux papyrus[2], le culte de Soknopaios était fort populaire pendant la période ptolémaïque. Il continua d'être célébré sous l'empire romain ; la survivance en est attestée par des documents qui s'échelonnent chronologiquement depuis l'époque d'Auguste jusqu'au IIIe siècle ap. J.-C.

Le premier en date de ces documents est aussi l'un des plus importants, parce que nous y trouvons figurée l'image plastique du dieu. C'est une stèle votive, trouvée à Dimeh, haute de 0m,52, large de 0m,41. Elle est terminée, à la partie supérieure, par une sorte de fronton dont la pointe serait émoussée. Ce fronton est occupé par un disque solaire ailé, entouré de deux uraeus. Sous le disque solaire, à gauche un crocodile, à tête d'épervier, coiffé d'une couronne pointue, qui représente peut-être la couronne de la Haute-Égypte ; en face de lui à droite, un personnage à corps humain et à tête

1) Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*, p. 268 nos 144, 145.
2) Principalement un certain nombre de papyrus de la collection Amherst.

de bélier, tenant de la main droite une hampe dressée. Le travail est grossier, d'un relief peu accentué[1]. Au-dessous du bas-relief, est gravée l'inscription :

Ὑπὲρ Καίσαρος Αὐτοκράτορος Θεοῦ ἐκ Θεοῦ ἡ οἰκοδομὴ τοῦ περιβόλου τῷ θεῷι καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίωι παρὰ τῶ(ν) ἐκ Νειλουπόλεως προβατοκτηνοτρόφ(ω)ν καὶ τῶν γυναικῶν καὶ τῶν τέκνων εὐχήν. Ἔτους ϛ' Καίσαρος, Φαμ(ενὼθ) κ'.

La date est le 16 mars de l'an 24 av. J.-C. Le dieu Soknopaios est figuré sous la forme d'un crocodile à tête d'épervier. Quant au personnage à tête de bélier, il faut y voir sans doute le représentant de ces éleveurs de moutons (προβατοκτηνοτρόφοι) de Nilopolis qui construisent le péribole du temple de Soknopaios, pour s'acquitter d'un vœu en leur nom, au nom de leurs femmes et de leurs enfants.

C'est un document d'un autre genre, mais dont la valeur historique n'est pas moindre, que l'inscription, contemporaine du règne de Claude, constituée par une lettre et un arrêté du préfet d'Égypte, L. Lusius Geta.

Λούσιος [Γέτας] Κλαυδίωι Λυσανίᾳ στρατηγῶι Ἀρσινοείτου χαίρειν. Τὸ ὑπογεγραμμένον ἔκθεμα πρόθες ἐν οἷς καθήκει τοῦ νομοῦ τόποις, ἵνα πάντες εἰδῶσι τὰ ὑπ' ἐμοῦ κελευόμενα. Ἔρρωσο.

Λούκιος Λούσιος [Γέτας] λέγει· Ἐπεὶ Ἀρσινοείτου ἱερεῖς θεοῦ Σοκνοπαίου ἐνέτυχόν μοι λέγοντες εἰς γεωργίας ἄγεσθαι, τούτους μὲν ἀπολύω(ι)· ἐὰν δέ τις ἐξελεγχθῆι τὰ ὑπ' ἐμοῦ ἅπαξ κεκριμένα ἢ προσταχθέντα κ(ε)ινήσας ἢ βουληθεὶς ἀμφίβολα ποιῆσαι, κατ' ἀξίαν ἢ ἀργυρικῶς ἢ σωματικῶς κολασθήσεται. (Ἔτους) ιδ' Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος Φαρμοῦθι γ'[2].

La date est le 5 avril de l'an 54 ap. J.-C.[3]. L. Lusius Geta, préfet d'Égypte, écrit à Claudius Lusanias, stratège du nome Arsinoïte, pour lui enjoindre de faire afficher dans tout le

1) Milne, *Catalogue des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Greek Inscriptions, p. 28 n° 9202 ; *Inscr. graec. ad res Romanas pertinentes*, I, 1116.

2) Milne, *Catalogue des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Greek Inscriptions, p. 10-11, n° 9242 ; *Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes*, I, 1118.

3) D'après Milne. M. Jouguet, dans les *Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes*, propose le 29 mars au lieu du 5 avril.

nome l'édit dont il lui envoie le texte. Cet édit dispense les prêtres de Soknopaios des corvées de labourage et menace tout contrevenant de peine corporelle ou pécuniaire.

Pour la fin du Ier siècle, le IIe et le IIIe, ce sont les documents papyrologiques qui nous renseignent sur le sanctuaire et le culte du dieu Soknopaios. Un papyrus daté du 26 avril 85 mentionne un terrain nu (τόπος ψιλός) à l'intérieur du péribole du sanctuaire de Soknopaios[1]. Plusieurs prêtres du dieu sont nommés en 128, en 155, en 157, en 159-160, vers 180, en 219-220[2]. Nous recueillons aussi d'intéressants détails sur les cérémonies du culte et sur le mobilier du sanctuaire. Au IIe ou au IIIe siècle, à une date qu'il est malheureusement impossible de mieux déterminer, les γενέθλια ou γενέσια du dieu se célébraient le 3 ou le 4 novembre[3]; vers la même époque, on procédait le 6 octobre à la χρύσωσις du naos, et le 3 janvier on fêtait sans doute l'anniversaire de la dédicace du sanctuaire[4]. Enfin, c'est peut-être un fragment d'inventaire du mobilier du temple de Soknopaios que nous a transmis un papyrus du IIe ou du IIIe siècle de l'ère chrétienne. On y lit en effet :

ἄλλα σεληνάρια μεικρὰ χρυσᾶ $\overline{\beta}$
γλωσσάρια μεικρὰ χρυσᾶ $\overline{\gamma}$
ἄλλο πλάτυμμα ἓν χρυσοῦν στρογγύλον
ἐν ᾧ ὄψις Θεοῦ Σοκνοπαίου μεγάλου
ἄλλο $\bar{\alpha}$ ὁμοίως χρυσοῦν μεικρὸν
λεῖον χωρὶς θεοῦ
ἄλλο πλάτυμμα ἀργυροῦν στρογγύλον
ἐν ᾧ ὄψις Θεοῦ Σοκνοπαίου[5]

1) *Aeg. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin*, Griech. Urk., n° 183, l. 18-19 et 42-43.

2) *Aeg. Urkunden*, etc., n°s 16, l. 5-6 ; 28, l. 4 et suiv. ; 86, l. 3 et suiv. ; 149 ; 296, passim ; Grenfell et Hunt, *The Amherst Papyri*, n°s CXII et CXIII.

3) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 1, l. 14 : μηνὶ Νέῳ Σεβαστῷ ζ' (= 3 novembre) γενεσίοις Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου ; — n° 149, l. 15 : Ἀθὺρ η' (= 4 novembre) γενεθλίοις Σοκνοπαίου...

4) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 1, l. 28 : Τῦβι η' (= 3 janvier) καθιδρύσεως ναοῦ θεοῦ Σοκνοπαίου ; — n° 149, l. 11-12 : ὑπὲρ χρυσώσεως ναοῦ Σοκνοπαίου Φαῶφι θ' (= 6 octobre)

5) *Aeg. Urkunden*, etc., n° 162.

Il est assez difficile de préciser ce qu'étaient et à quoi servaient les objets appelés σεληνάρια, γλωσσάρια, πλάτυμμα. Quant à l'ὄψις du dieu, il semble que le document désigne par ce mot une image de Soknopaios, quelque idole minuscule en or ou en argent qui décorait un πλάτυμμα de même métal.

Parmi ces documents, il en est un qui doit retenir notre attention à cause de la formule qu'il nous a conservée. Il est daté de l'an 159-160 ap. J.-C., et il y est question de prêtres Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος Κγ'[1]. Le rédacteur du texte indique que le dieu, dont ces prêtres célèbrent le culte, est le dieu actuel, celui qui a été en quelque sorte intronisé à telle date. L'expression τοῦ ἐνεστῶτος ne saurait avoir d'autre sens. Ὁ θεὸς ἐνεστώς, c'est le dieu actuellement en fonctions, comme Ὁ ἐνεστὼς βασιλεύς, c'est le roi régnant. Une telle formule, qui serait inapplicable à un dieu hellénique tel que Zeus, Hermès, Apollon, s'entend parfaitement d'un dieu égyptien à forme animale. Il en était du crocodile Soknopaios comme du taureau Apis ; les dieux se succédaient dans la fonction divine. Nous verrons plus loin, quand nous étudierons une autre variété du dieu-crocodile, Petesouchos, qu'on notait, dans les monuments consacrés à ce dieu, la date à laquelle il était apparu, c'est-à-dire à laquelle un animal divin s'était révélé pour remplacer son prédécesseur mort. L'emploi de la formule Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος Κγ', sous les Antonins, dans la seconde moitié du IIe siècle chrétien, est un indice caractéristique de la survivance des plus anciennes conceptions religieuses de l'Égypte. Soknopaios n'avait pas cessé d'être un animal-dieu. Le crocodile, que les prêtres nourrissaient et soignaient dans le temple de Dimeh, n'était pas l'incarnation temporaire et terrestre d'une divinité supérieure ; c'était bien le dieu lui-même ; les prêtres du sanctuaire sont désignés expressément comme étant les prêtres de l'animal qui occupe alors le naos, et non point d'un dieu éternel, indépendant du temps et de l'espace.

1) *Aegypt. Urkunden*, etc., n° 16, l. 3 et suiv.

*
* *

A l'extrémité nord-est du nome Arsinoïte, sur l'emplacement du bourg de Karanis, appelé aujourd'hui Kom Ushim, MM. Grenfell, Hunt et Hogarth ont découvert et fouillé pendant l'hiver de 1895-1896 un sanctuaire commun des deux dieux Petesouchos et Pnepheros. Ce sanctuaire se compose d'un temple proprement dit, dont le plan a pu être reconstitué au moins dans ses parties essentielles, et de diverses constructions annexes, en particulier d'une salle de banquet, δειπνητήριον, mentionnée par une inscription. L'ensemble du sanctuaire était peut-être enclos d'un péribole ; mais c'est là une simple hypothèse, qu'aucun document n'a permis encore de vérifier.

Le plan du temple est nettement égyptien. De forme rectangulaire oblongue, il mesure extérieurement 23 mètres de long sur 16 de large environ. A l'intérieur, la partie centrale est occupée par trois salles placées exactement dans le prolongement de la porte d'entrée et dans le prolongement les unes des autres ; la troisième salle, au fond, était le σηκός du temple. M. D. Hogarth, à qui est dû le compte-rendu des fouilles, donne aux deux premières salles les noms de premier *prosekos* et de second *prosekos*. A droite et à gauche de ces salles centrales, le bâtiment comprenait diverses pièces ainsi que des escaliers donnant accès soit à des terrasses, soit à un étage supérieur, aujourd'hui écroulés. En dehors de la porte, de chaque côté de la baie centrale, étaient placés deux lions accroupis.

Les découvertes les plus intéressantes faites dans ce temple et dans ses annexes consistent en inscriptions dont quatre certainement datent de l'époque romaine. La cinquième, dont tout le début a disparu, est attribuée par M. Hogarth au Iᵉʳ siècle av. J.-C. Ces textes nous apprennent que le temple était dédié à Petesouchos et Pnepheros, et que diverses parties du sanctuaire furent dédiées ou restaurées sous les empereurs romains.

Sur le linteau de la principale porte du temple, se lit une dédicace du temps de Néron.

Ὑπὲρ [Νέρωνος] Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Αὐτοκράτορος καὶ τοῦ παντὸς αὐτοῦ οἴκου Πνεφερῶτι καὶ Πετεσούχῳ θεοῖς μεγίστοις ἐπ(ε)ὶ Ἰουλίου Οὐηστίνου τοῦ κρατίστου ἡγεμόνος (ἔτους) ζ' ἱεροῦ... Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ [Α]ὐτοκράτορος Ἐπεὶφ ιγ'.

Au début le nom de Néron a été martelé; il l'a été de même à la fin du texte, dans la date, et là, dans l'espace martelé, a été regravé le mot ἱεροῦ, pour faire croire, peut-être, qu'il s'agissait ici de l'empereur Claude. La date est le 7 juillet de l'année 61. Le préfet d'Égypte, ici mentionné, L. Julius Vestinus, est connu[1].

Sur le linteau d'une porte, qui donnait accès dans une construction annexe située au sud-est du temple, une autre dédicace, dont la fin est malheureusement effacée, commence aussi :

Ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Οὐεσπασιανοῦ Σεβαστοῦ καὶ τοῦ παντὸς αὐτοῦ οἴκου Πνεφερῶτι καὶ Πετεσούχωι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς μεγίστοις τὸ διπνητήριον ιγ' τραπ[εζῶν. . . . .

La salle, dans laquelle on pénétrait par cette porte, et qui est désignée par le mot δ(ε)ιπνητήριον, servait aux banquets sacrés. Elle fut construite ou restaurée ou embellie sous Vespasien[2].

Sur le linteau d'une porte monumentale, dont les restes ont été découverts au nord-est du temple, un texte, de lecture certaine et à peu près complète, nous apprend que cette porte, προπύλαιον, a été réparée à l'époque de Commode.

Ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκου Αὐρη[λ]ίου Κομόδου Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου Εὐτυχοῦς Εὐσεβοῦς Σεβαστο[ῦ] (ἔτους) λ', Ἐπεὶφ. . Πετεσούχῳ θεῷ μεγάλῳ καὶ Πνεφερῶτι τὸ π[ρ]οπύλα[ιον] χρόνῳ [διαφθαρὲ]ν ἀνώρθωσεν ἐκ τοῦ ἰδίου Ἀπολλώνιο[ς] ἐπ' ἀγαθῷ.

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum towns*, p. 33 nº II : *Insc. graec. ad res Roman. pertinentes*, I, 1119.

2) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 33 n. III : *Inscr. graec. ad res Roman. pertinentes*, I, 1120.

La date de l'inscription est sans doute 189-190 après J.-C.[1]. Le nom d'Apollonios se retrouve sur la base de l'un des deux lions accroupis, disposés de chaque côté de la grande porte d'entrée du temple. Sans qu'on puisse affirmer avec certitude qu'il s'agisse du même personnage, l'hypothèse n'est point invraisemblable. Dans ce cas, l'un au moins des deux lions en question ne serait pas antérieur à la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne[2].

A ces documents explicitement datés, il importe de joindre une observation faite au cours des fouilles. Au-dessous du sable et des matériaux éboulés, qui formaient le remplissage des diverses salles du temple, sur le pavé antique lui-même, se trouvait une couche peu épaisse de détritus de la vie courante, « prouvant, ajoute M. Hogarth, que les bâtiments avaient servi de lieu d'habitation à des Bédouins il y a fort longtemps »[3]. Le temple était donc encore debout à la fin de la période antique. Voici d'ailleurs comment M. Hogarth résume l'histoire de ce temple : « La fondation en remonte à l'époque ptolémaïque. L'autel en fut consacré aux dieux locaux Petesouchos et Pnepheros. Un propylon fut ajouté au péribole du sanctuaire, vers le nord, sous l'un des derniers Ptolémées, et deux siècles plus tard il fut restauré sous le règne de Commode, aux frais d'un certain Apollonios... L'inscription gravée sur le linteau de la porte du temple ne nous permet pas d'attribuer avec certitude cette porte à l'époque de Néron. Il est bien rare qu'en Égypte les inscriptions et la décoration datent exactement de la même période que la construction dont elles font partie. Sous le règne de Vespasien, une salle de banquet fut bâtie dans l'angle sud-est du péribole. A l'époque chrétienne, le temple proprement dit fut transformé en maison d'habitation; il fut probablement abandonné et envahi par le sable au temps de la

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 34 n° IV ; *Inscr. graec. ad res Roman. pertinentes*, I, 1121.

2) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 34 n° IV *a*.

3) Id., *ibid.*, p. 31.

conquête arabe »[1]. Ainsi, le sanctuaire de Pnepheros a gardé son caractère sacré jusqu'aux dernières années du paganisme.

Si les fouilles du temple de Karanis n'ont apporté aucun renseignement précis sur la nature des deux divinités qui y étaient adorées, Petesouchos et Pnepheros, d'autres documents et d'autres découvertes ne laissent aucun doute sur ce point : l'un et l'autre, comme Soknopaios et comme Souchos, étaient des dieux-crocodiles.

Le nom même du dieu Petesouchos suffirait à révéler ses rapports étroits avec Souchos. Mais en outre Petesouchos est appelé Θεὸς κροκόδιλος sur deux papyrus de Tebtynis, qui datent l'un de 118, l'autre de 116-115 av. J.-C.[2]; il est représenté sous la forme d'un crocodile dans un monument qu'il n'est pas superflu d'étudier avec attention. Ce monument, trouvé sans doute sur l'emplacement de la ville d'Arsinoé, n'est autre qu'un crocodile en granit, posé sur un socle rectangulaire dont trois faces sont occupées par une inscription[3]. La face antérieure porte seulement : Πετεσοῦχον θεὸν μέγαν. Sur la face latérale gauche, on lit : (ἔτους) κγ' Φαρμοῦθι ιβ' ὑπὲρ βασιλέως μεγάλου Πτολεμαίου θεοῦ Νέου Διονύσου. L'inscription de la face latérale droite est ainsi conçue : τὸν ἐπ' αὐτοῦ φανέντα Παῦνι ιη' [κ]α' (ἔτους) Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου Ταλεσ(ε)ως. Le texte nous fait connaître deux dates : l'une est celle de la dédicace du monument : le 12e jour du mois de Pharmouthi de la 23e année du règne de Ptolémée surnommé Néos Dionysos, soit le 7 avril de l'an 58 av. J.-C. L'autre date, le 18e jour du mois de Pauni de la 21e année du même règne, qui correspond au 12 juin de l'année 60 av. J.-C., est celle à laquelle le dieu est apparu. La formule Πετεσοῦχον θεὸν μέγαν τόν... φανέντα a le

1) Id., *ibid.*, p. 34-35.

2) Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, nº 63, l. 25 ; nº 84, l. 73 et l. 111 ; cf. nº 33, l. 13.

3) U. Wilcken, *Aegypt. Zeitschrift*, 1884, p. 136 et suiv. ; — Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*, p. 270, n. 154.

même sens et la même valeur que l'expression Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος..., dont nous nous sommes occupé plus haut. Contrairement à l'opinion de M. Wilcken[1], le crocodile n'était pas seulement la représentation vivante du dieu, *das lebende Abbild des Gottes*, εἰκὼν Πετεσούχου, c'était bien le dieu lui-même; l'emploi du mot φανείς accentue encore la comparaison que nous avons déjà établie entre le dieu-crocodile, sous ses diverses formes, et le dieu taureau sous les noms Apis et Mnévis.

Un prêtre de Petesouchos est mentionné sur un fragment de papyrus, qui semble dater du II[e] ou du III[e] siècle ap. J.-C.[2].

Sur Pnepheros, le dieu parèdre de Petesouchos à Karanis, nous sommes encore mieux renseignés, grâce aux travaux récents de MM. G. Lefebvre et Breccia. Pnepheros possédait un sanctuaire à Théadelphie, bourg important situé à l'extrémité orientale du nome Arsinoïte, au sud du lac Moeris. La première mention de ce sanctuaire a été fournie par une double inscription, que M. G. Lefebvre a publiée et commentée d'abord dans les *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*[3], puis dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*[4]. Cette double inscription est relative au droit d'asile que possédait le temple. C'est un document officiel. Les prêtres du dieu y sont désignés par la formule : οἱ ἱερεῖς του Πνεφερῶ(τος) θεοῦ μεγάλου κροκοδείλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδελφείᾳ. Le texte mentionne, en outre, dans le voisinage du temple, un cimetière d'animaux sacrés divinisés : μέχρι τῶν προσόντων ἀπὸ βορρᾶ τάφων τῶν ἀποθεουμένων ἱερῶν ζῴων. Les bas-reliefs qui décorent, au-dessus de chaque inscription, le sommet de la stèle, illustrent, pour ainsi dire, ces parties du texte. On y voit, au-dessous d'un disque ailé flanqué de deux uraeus, à droite et à gauche d'un naos dans lequel apparaît

1) U. Wilcken, *loc. cit.*, p. 138.

2) U. Wilcken, *loc. cit.*; cf. *Aegypt. Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin*, Griech. Urkunden, n° 124, l. 6 et suiv.

3) Ann. 1908, p. 772 et suiv.

4) Tome X, p. 162 et suiv.

le buste d'un personnage coiffé du pschent et portant la fausse barbe, deux crocodiles, dont la tête est surmontée du disque et de l'uraeus et qui sont accroupis sur une sorte de mastaba. Les documents étudiés par M. G. Lefebvre suffisent donc à prouver que Pnepheros était lui aussi, un dieu-crocodile. Ces documents sont datés du 23 octobre 57 et du 8 mars 56 av. J.-C.; ils sont à peine postérieurs au crocodile en granit d'Arsinoé, qui représentait le dieu Petesouchos.

En même temps qu'il découvrait ces deux stèles si curieuses, M. G. Lefebvre commença l'exploration méthodique du temple de Pnepheros à Théadelphie. Il en reconnut le plan dans ses parties essentielles. Mais la fouille du sanctuaire a été surtout menée à bien en 1913 par M. E. Breccia, et les résultats acquis ont été des plus importants. M. Breccia les a résumés dans son *Rapport sur la marche du Service du Musée d'Alexandrie en 1913*. Le temple de Pnepheros était construit sur le plan des sanctuaires égyptiens. M. Breccia y a reconnu trois cours successives, après lesquelles seulement on arrivait au vestibule de la chapelle principale. Cette chapelle était occupée presque en entier par l'autel. Sur plusieurs parois des diverses cours et salles, qui composent ce vaste sanctuaire long de 50 mètres, M. Breccia a retrouvé des fresques, plus ou moins bien conservées. L'une de ces fresques représente la procession du dieu Pnepheros. « Un crocodile momifié, couvert d'un drap blanc, la tête surmontée d'une haute couronne, est placé sur une civière que quatre prêtres transportent sur leurs épaules. Ces prêtres marchent de gauche à droite à travers des palmiers et au milieu de festons de fleurs... Deux prêtres marchent devant le dieu et un groupe d'autres prêtres vient à leur rencontre. Les uns et les autres lèvent les mains à la hauteur du visage, dans un mouvement d'adoration, de prière ou de salut[1]. » Une des peintures qui ornent l'autel représente le dieu avec un corps humain et une tête de crocodile[2]. De plus, M. Brec-

1) Breccia, *Rapport*, p. 5.
2) Id., *Ibid.*, p. 7.

cia a retrouvé, dans la troisième cour qui précède immédiatement le sèkos, la civière en bois qui servait au transport du dieu-crocodile. « Déposée sur le sol, elle était en parfait état de conservation... Nous avons aussi retrouvé sa caisse-socle en bois sculpté »[1].

A quelle époque ce culte du dieu-crocodile était-il ainsi célébré à Théadelphie? M. Breccia a découvert plusieurs documents épigraphiques et fait sur place des observations qui permettent de répondre à cette question. « Au-dessus de la porte d'entrée, écrit-il dans son *Rapport*, entre celle-ci et la corniche, sur la surface antérieure d'un seul bloc large de 2 mètres et haut de 0m,45, est gravée en beaux caractères une belle inscription grecque. Cette inscription datée du neuvième jour du mois de Thot de l'an 34 du roi Ptolémée Evergète (137 av. J.-C.) rappelle que le pylone et le vestibule en pierre ont été dédiés à Pnepheros, dieu deux fois grand, en l'honneur du roi Ptolémée, de la reine Cléopâtre sa sœur (et femme), de la reine Cléopâtre sa femme (et nièce) et de leurs enfants, par Agathodore, fils d'Agathodore, citoyen d'Alexandrie, etc. Une inscription grecque identique est gravée sur la porte en bois qui fermait l'entrée. Cette porte a été découverte presque intacte à sa place[2] ».

Une autre inscription, gravée sur une colonne en calcaire qui orne la première cour, dit que cette colonne a été érigée en l'honneur de la reine Cléopâtre III et du roi Ptolémée X, dieux Philométors, par la corporation des χηνοβοσκοί ou éleveurs d'oies. Ce texte date des dernières années du IIe siècle av. J.-C.; il ne peut être antérieur à 116 ni postérieur à 101[3].

« D'autres inscriptions, ajoute M. E. Breccia, découvertes à l'intérieur de l'enceinte sacrée, prouvent que le culte de Pnepheros était en pleine prospérité vers l'an 163 ap. J.-C. (stèle votive en l'honneur des empereurs Marc-Aurèle et Lucius Verus) et il n'est pas douteux qu'il dura longtemps après

1) Breccia, *Rapport*, p. 6.
2) Id., *ibid.*, p. 4.
3) Strack, *Die Dynastie der Ptolemaeer*, p. 185.

cette date. » Et voici la très intéressante conclusion qu'inspirent à M. Breccia les remarques qu'il a faites au cours de ses fouilles : « Pnepheros, divinité principale de Théadelphie, est mort très lentement dans la foi des hommes, après une lente agonie. Aucune force extérieure n'a contribué directement à le tuer. En effet, si nous avons retrouvé le temple réduit à une extrême pauvreté, il n'en est pas moins vrai qu'il était presque intact, avec ses portes en bois encore en place et avec les ustensiles du culte. On dirait que le dernier prêtre, désolé d'être resté seul fidèle à son dieu dont personne ne s'approchait plus, désespéré de ne pouvoir rallumer parmi ses concitoyens l'ancienne foi, ferma la porte du temple et s'éloigna lui aussi le cœur plein d'amertume et de tristesse, peut-être à la recherche d'une foi nouvelle ou... d'un nouveau moyen d'existence. La longue durée et la calme agonie de ce dieu prouve à sa manière que le christianisme ne remporta que très tardivement une victoire complète sur le paganisme »[1].

Même en faisant abstraction de ces remarques, les documents datés découverts par MM. Lefebvre et Breccia nous permettent de suivre l'histoire du culte de Pnepheros pendant trois siècles de 137 av. J.-C. à 163 ap. J.-C. A Théadelphie, comme dans le temple de Karanis, le dieu-crocodile Pnepheros reçut les hommages des fidèles au temps des empereurs romains: l'on peut voir aujourd'hui, dans le Musée gréco-romain d'Alexandrie, la civière sur laquelle le dieu-crocodile était porté pendant les processions rituelles. Il est permis d'espérer que l'on trouvera quelque jour, aux abords du temple, cette nécropole des crocodiles divins que mentionne le décret d'asile publié par M. Lefebvre[2].

∴

A l'extrémité nord-est du nome Arsinoïte, le bourg de

1) Breccia, *Rapport* ..., p. 8.
2) V. pl. haut, p. 184.

Bacchias occupait le point appelé aujourd'hui Oum el-Atl. MM. Grenfell, Hunt et Hogarth y ont fouillé un temple, dont le plan ressemble tout à fait à celui des temples de Soknopaios à Dimeh, de Petesouchos et de Pnepheros à Kom-Ushim, de Pnepheros à Théadelphie. De forme rectangulaire allongée, il comprend trois cours ou salles, disposées en enfilade dans le sens de la longueur, dont la première est de dimensions plus vastes que les deux autres et dont la troisième, renfermant l'autel, était le sèkos. A droite et à gauche de ces trois cours ou salles, se trouvaient de nombreuses chambres, destinées sans doute au service du culte, au mobilier rituel, etc.[1].

Malgré leur diligence, MM. Grenfell, Hunt et Hogarth n'ont point découvert d'inscription dans les ruines de ce temple. Mais ils y ont recueilli de nombreux papyrus et fragments de papyrus, sur lesquels ils ont lu le nom du dieu auquel le temple était consacré. Ce nom, de forme un peu instable, est tantôt : Σοκανοβκονεύς[2], tantôt Σοκωννωκοννεύς[3]. Sous la première forme, il se lit sur un papyrus de la fin du IIe ou de la 1re moitié du Ier siècle av. J.-C., sous la seconde, il apparaît dans un document, qui a été trouvé dans la chambre centrale du temple. Le texte de ce document est une question adressée au dieu par un fidèle : Σοκωννωκοννι θεῶι με(γά)λω μεγάλωι. Χρημάτισόν μοι, ἦ μείνωι ἐν Βακχιάδι; ἦ μέλ(λ)ω ἐντυγχάνιν; τούτωι ἐμοὶ χρημάτισον. « A Sokonnokoneus, le dieu deux fois grand. Réponds-moi : dois-je rester à Bacchias ? Est-ce que je l'y rencontrerai? Réponds à cette question. » D'après les éditeurs, ce papyrus date du Ier siècle de l'ère chrétienne. Les fouilles pratiquées dans le temple ont d'autre part ramené au jour de nombreux objets qui datent certainement de l'époque romaine : en particulier des anses d'amphores avec leurs estampilles latines, des poteries romaines reconnaissables à leur couverte rouge, enfin

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum towns*, p. 36-38, pl. III.
2) Id., *ibid.*, p. 140, no XVIII, l. 3.
3) Id., *ibid.*, p. 292, no CXXXVII, l. 1.

des fragments de papyrus[1]. Il n'est donc pas douteux qu'ici, comme à Théadelphie, à Karanis, à Soknopaiou Nesos, le culte du dieu se célébrait sous les empereurs romains.

Que Sokonnokoneus ou Sokanobkoneus ait été un dieu-crocodile, comme Soknopaios, Petesouchos, Pnepheros, on peut l'induire déjà de son nom même, dérivé du nom de Sobk. La conclusion se trouve aujourd'hui confirmée par une stèle votive, que M. G. Lefebvre a vue à Medinet el Fayoum, l'ancienne Arsinoé-Crocodilopolis. La stèle porte un relief et un texte. Le relief représente un crocodile dont la tête est surmontée d'un disque et de l'uraeus. Le texte est une dédicace à notre dieu, dont le nom a subi une légère variante : Σοκονωχωννεύς.

Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου Θεοῦ Φιλομήτορος καὶ βασιλίσ(σ)ης Βερενίκης τῆς ἀδελφῆς Θεᾶς Φιλαδέλφου, οἱ ἐν Πτολεμαΐδι Εὐεργέτιδι σιτομέτραι Σοκονωχωννεῖ Θεῷ μεγάλῳ διὰ Δεξιλάου Ἀρνιώτου [ἐπι]στάτου εὐχήν (ἔτους) ιβ´ Ἀθὺρ κα´.

La date est le 6 décembre 101 av. J.-C.[2]. Pour nous l'intérêt de ce texte réside dans ce fait que le dieu est figuré au sommet de la stèle sous la forme d'un crocodile. Sokonnokoneus était donc bien, lui aussi, un dieu-crocodile, et son culte a duré jusque pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne.

*
* *

Les divers bourgs du nome Arsinoïte adoraient encore d'autres dieux-crocodiles, dont nous connaissons les noms, mais sur le culte desquels nous n'avons pas de renseignements aussi précis que sur les précédents.

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *op. cit.*, p. 37-38.

2) *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, t. X, p. 155 et suiv. La stèle ne proviendrait-elle pas de Bacchias même ? M. Hogarth indique que deux ou trois ans avant son arrivée à Oum el Atl, un Grec des environs avait fouillé hâtivement la seconde et la troisième des cours intérieures du temple, c'est-à-dire les points les plus intéressants, l'autel et la pièce qui le précédait. Il ne serait pas impossible que la stèle retrouvée par M. Lefebvre à Medinet el Fayoum eût été recueillie à ce moment-là.

A Tebtynis, le dieu s'appelait Soknebtynis, Σοκνέβτυνις ; il est cité dans plusieurs papyrus trouvés sur l'emplacement de l'antique bourgade [1], et c'est peut-être un de ses sanctuaires qui est mentionné, sous le nom de [Σο]κνεπτύνιον, dans un papyrus de la collection Rainer, daté du milieu du III[e] siècle ap. J.-C.[2]. Le nom même du dieu, dans la composition duquel entre le mot Sobk ou Sok, le rattache sans aucun doute possible à la série des dieux-crocodiles du nome Arsinoïte. Cette conclusion est d'ailleurs corroborée par la découverte d'un vaste cimetière de crocodiles momifiés aux abords de la ville de Tebtynis, tout près de la nécropole ptolémaïque[3]. Comme Bacchias, comme Théadelphie, comme Karanis, comme Soknopaiou Nesos, comme Arsinoé, Tebtynis célébrait, suivant les rites séculaires de l'Égypte pharaonique, le culte d'un dieu-crocodile.

Dieux crocodiles également, Sokonpieios ou Sokopiaios, associé à Soknopaios dans deux papyrus du III[e] siècle ap. J.-C. trouvés à Dimeh[4] ; Sokopichonsis de Tebtynis, dont un papyrus de l'an 185 ap. J.-C. nous fait connaître les θεαγοί ou θεακοί, prêtres ou desservants subalternes[5] ; Sokeabonthis, dont le nom se lit sur un papyrus de Tebtynis[6] ; Sokonnobchnoubis, à qui s'adresse une dédicace relevée par M. G. Lefebvre à Tell'Azab, au centre même du Fayoum[7].

Quant aux temples de Dionysias et d'Evhemeria, qui, par leur plan et leurs dispositions générales, rappellent ceux de Bacchias, de Karanis, de Théadelphie, on ne connaît pas avec certitude les divinités auxquelles ils étaient consacrés. M. Grenfell et Hunt supposent avec vraisemblance que le

1) Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 60, l. 10 ; n° 61 (b), l. 324 ; n° 62, l. 7 et 312 ; n° 63, l. 18 ; n° 84, l. 10, 92, 161 ; n° 89, l. 54 et 60 ; n° 98, l. 28 ; n° 114, l. 17 ; n° 115, l. 20 et 31.

2) *Archiv für Papyrusforschung*, II, p. 394.

3) Grenfell et Hunt, *Archiv für Papyrusforschung*, I, p. 377-378.

4) *Aeg. Urkunden, etc.*, n° 229, 230, 296.

5) *Id.*, n° 1023.

6) Grenfell, Hunt et Smyly, *Tebtynis Papyri*, n° 115, l. 10 et 24.

7) *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, X, p. 161.

temple d'Evhemeria était le Souchieion ou sanctuaire de Souchos signalé dans un papyrus[1]. Le temple de Dionysias n'a fourni aucun document qui permette de résoudre la question, en ce qui le concerne[2].

III

Tels sont, à propos du culte du crocodile dans le Fayoum, à l'époque romaine, les faits que l'on peut considérer comme acquis. Il nous semble que ces faits sont assez nombreux et assez précis pour que nous en tirions des conclusions historiques.

Et d'abord il est impossible de contester que le culte de l'animal, tel que Strabon, Diodore et Plutarque le signalent, fût célébré dans le nome Arsinoïte aux premiers siècles de l'ère chrétienne. C'était bien au crocodile lui-même que les rites s'adressaient. La thèse, soutenue par Wilcken, et d'après laquelle l'animal aurait été seulement la représentation vivante du dieu, ne saurait être admise. Le crocodile du nome Arsinoïte était dieu pour les habitants de ce nome comme le taureau Apis l'était pour les gens de Memphis et le taureau Mnevis pour ceux d'Héliopolis. Si étrange que nous paraisse une telle conception religieuse, surtout pour l'époque gréco-romaine et dans le pays qui fut l'un des principaux foyers de rayonnement de la civilisation alexandrine, les faits sont indéniables et il n'est point de considération psychologique, morale ou historique qui puisse les effacer. Clément d'Alexandrie ne travestissait pas la réalité, lorsqu'il affirmait, au début du IIIe siècle ap. J.-C., que les habitants des divers nomes de l'Égypte adoraient des animaux[3]. On ne peut établir de comparaison entre le caractère divin de ces animaux et le rôle que jouaient, dans la mythologie grecque, l'aigle de Zeus, le paon de Hera, la chouette d'Athena, etc.

1) Grenfell, Hunt et Hogarth, *Fayum towns*, pl. 45; cf. pl. haut, p. 175.
2) Id., *ibid.*, p. 63 et pl. X a.
3) Clément d'Alexandrie, *Protrepticus*, II, 39.

Jamais, sur les stèles votives de l'époque classique, Zeus n'a été représenté sous la forme d'un aigle, Hera sous celle d'un paon, Athéna sous celle d'une chouette. Jamais une dédicace à l'une ou l'autre de ces divinités n'a été gravée au-dessous d'une image de l'un ou de l'autre de ces animaux. Et d'autre part certaines formules sur lesquelles nous avons spécialement attiré l'attention : Θεοῦ Σοκνοπαίου τοῦ ἐνεστῶτος κγ', Πετεσοῦχον θεὸν μέγαν..., τὸν φανέντα..., établissent une analogie frappante entre le culte du crocodile et celui du taureau Apis ; elles montrent qu'à l'époque gréco-romaine, comme du temps des Pharaons, les animaux-dieux se succédaient dans les sanctuaires et que chacun d'eux était désigné par une sorte de révélation ou d'épiphanie.

Les documents que nous avons étudiés jettent une vive lumière sur l'organisation, dans les diverses bourgades du nome, du culte de l'animal sacré. Sans doute bien des détails nous échappent encore ; mais il est certain que l'animal-dieu du nome, outre le sanctuaire qui lui était dédié dans la capitale, possédait des temples dans la plupart des bourgades de la circonscription, et qu'il ne portait pas dans ces diverses bourgades le même nom. Dans le Fayoum, les noms du dieu crocodile sont multiples, bien que presque tous renferment le nom du dieu principal, Sobk=Souchos=Sok. Seul Pnepheros paraît s'écarter de la règle : mais, d'après M. G. Lefebvre, ce nom ne serait en réalité qu'une épithète signifiant *le dieu au beau visage*[1]. Nous ne pouvons guère saisir, actuellement, les différences que sans doute les anciens habitants du nome Arsinoïte percevaient entre Souchos, Soknopaios, Petesouchos, Pnepheros, Sokonnokoneus, Soknebtynis, Sokopichonsis, etc. Mais nous devons admettre qu'il y avait des différences, au moins des variantes, entre ces divers dieux-crocodiles ; ces variantes nous indiquent combien était luxuriante l'imagination religieuse des Égyptiens, puisque dans

1) *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, p. 774 note 3.

les limites du seul nome Arsinoïte et sous la forme du seul crocodile, ils adoraient au moins dix ou douze divinités distinctes.

C'est donc une religion tout à fait originale, très dissemblable de la religion grecque et des cultes gréco-romains, qui se célébrait dans le Fayoum sous l'empire romain.

Les cultes alexandrins eux-mêmes, cultes de Sérapis, d'Isis, d'Harpocrate, d'Anubis, ne pouvaient donner aux habitants des provinces latines de l'empire ou des pays proprement grecs une idée précise de ce qu'était cette adoration d'un animal-dieu. Il y a loin de l'Anubis à tête de chien ou de chacal, que révéraient les Isiaques, au crocodile d'Arsinoé. Il n'en est que plus intéressant de noter quelle fut l'attitude réciproque du gouvernement impérial de Rome et des Égyptiens du nome Arsinoïte demeurés fidèles à leurs plus anciennes superstitions.

Cette attitude nous est révélée par plusieurs documents épigraphiques. L'un des plus significatifs est l'arrêté du préfet d'Égypte L. Lusius Geta, qui dispense de toute corvée de labourage les prêtres de Soknopaios et qui menace d'une peine corporelle ou d'une amende tout contrevenant à cet édit[1]. Ainsi l'empereur, par l'organe de son représentant direct en Égypte, garantissait aux prêtres du dieu-crocodile un privilège social dont sans doute ils jouissaient depuis longtemps. D'autre part, le dieu crocodile, dans ses divers sanctuaires et sous ses multiples noms, fut invoqué ou honoré en faveur de tel ou tel empereur, ὑπὲρ Αὐτοκράτορος Καίσαρος... Soknopaios pour Auguste, Pnepheros et Petesouchos à Karanis pour Néron, Vespasien et Commode, Pnepheros seul à Théadelphie pour Marc-Aurèle et Lucius Verus. Enfin, sur une monnaie du nome Arsinoïte, qui porte au droit l'effigie d'Hadrien, le revers représente un crocodile allant à droite[2].

1) Voir plus haut, p. 177.

2) *Catal. of Greek Coins in Britisth Museum*, vol. *Alexandria*, p. 357, n° 74. Cf. Dattari, *Numi Augg. Alexandrini*, n° 6212.

Il est bien évident que le nom impérial ne pouvait pas être gravé sur les portes des sanctuaires sans l'autorisation au moins implicite des fonctionnaires qui représentaient dans le nome l'autorité romaine. Il ne l'est pas moins que l'image du crocodile n'a pu être frappée au revers d'une monnaie d'Hadrien sans l'agrément de cet empereur.

Ce qui ressort de tous ces détails dûment attestés par des documents précis, c'est que le culte du crocodile, sous ses diverses formes, fut traité par le gouvernement romain, sinon avec faveur, du moins avec une parfaite tolérance, et qu'en retour les fidèles et les prêtres de cette étrange divinité lui témoignèrent maintes fois leur dévotion en faveur des maîtres du monde. Quoi que l'on pense, au point de vue strictement religieux ou moral, de cet échange de bons procédés, il nous semble qu'il est d'un réel intérêt historique et qu'il n'est pas non plus dénué de toute valeur pour qui s'efforce de juger la politique de Rome envers les peuples assujettis par elle.

J. Toutain.

LE CULTE DES HÉROS

ET SES CONDITIONS SOCIALES[1]

(*Deuxième article*)

II

En exposant systématiquement les faits qui donnent à saint Patrick ses caractères de héros, M. Czarnowski a contribué à la théorie de l'héroïsation, qu'il n'avait pas entendu faire; nous allons voir dans quelle mesure et, en même temps, de quelle façon il faudrait procéder pour ajouter à son travail en le prenant comme point de départ.

Nos études à cet égard présentaient une lacune. Nous avons sur les héros grecs[2], les héros chinois[3], les marabouts arabes[4] d'excellentes données et de fort bons travaux; on s'est occupé du culte des saints et des traits qu'il possède en commun avec celui des héros[5]; on a fait la théorie de ces rois-prêtres-dieux, qui risquent de se confondre avec eux, essayé celle des génies civilisateurs[6], mais l'étude générale, la théorie des héros n'a tenté jusqu'à présent ni les historiens des religions, ni les anthropologues, ni les sociologues. M. Wundt en a tracé à grands traits une esquisse dans ses *Elemente der Völkerpsychologie*; il y passe en revue les époques de la psychologie ethnique; la troisième est celle des

1) Voir *RHR*, t. LXX, p. 1 et suiv.

2) F. Deneken, *Heros*, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, 2441 sqq.; S. Eitrem, *Heros*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. VIII, 1111 sqq.; H. Usener, *Götternamen*, 1896; J. E. Rohde, *Psyche*, 4e édit., 1907; E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903.

3) J.-J.-M. de Groot, *The religious system of China*, t. VI, 1910.

4) Voir plus haut, t. LXX, p. 1, n. 3.

5) E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 1904.

6) K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, 1905.

héros. Il pose lui aussi en principe la corrélativité des formes sociales et de certains types idéaux, mais, comme il n'en donne aucune preuve analytique, sa priorité n'enlève rien à l'intérêt et à la nouveauté des conclusions exposées plus haut. Quant aux problèmes que nous allons aborder maintenant, ils ne sont pas posés par son livre.

Le héros sera pour nous le symbole ou l'emblème vivant d'une société définie. M. Durkheim a exprimé sous cette forme la relation sociologique des totems aux clans[1]. La relation des *tuatha* irlandaises et de leurs héros est semblable et doit s'exprimer de même. Nous avons touché là, croyons-nous, à ce qui fait l'unité de l'espèce que constituent les héros. Ce sont leurs caractères de symboles sociaux, qui rapprochent les saints, morts, chefs, dieux sacrifiés, civilisateurs, intermédiaires divins et autres personnages auxquels on est tenté de donner le nom de héros. Même dissociés, les héros conservent ces caractères, tant qu'il leur reste si peu que ce soit de physionomie. Les héros enfin prêtent aux personnes morales que sont les clans, tribus, nations, classes et confréries une personnalité réelle.

Mais cette fonction, qui consiste à représenter l'être diffus et multiple des collectivités humaines par l'unité d'un individu, n'est pas nécessairement dévolue aux seuls héros, s'agit-il même des sociétés politico-domestiques. Elle l'a été normalement, chez plusieurs peuples, à une catégorie d'êtres dont l'état-civil est uniquement constitué par leur relation avec ce dont ils intègrent l'essence spirituelle, fortunes, génies, dieux spéciaux[2]. Si cette fonction est bien celle du héros, elle ne suffit donc pas à le définir. Aussi riches de caractéristiques que les génies en sont pauvres, les héros la remplissent avec excellence, mais ils la dépassent.

1) E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 155 sqq., 331 sqq.

2) R. Dussaud, *Introduction à l'Histoire des Religions*, 1914 ; *dieux de groupe*, p. 71 sqq. A. Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*, 1900, p. 20. Cf. *Année sociologique*, t. V, p. 269.

On a dit plus haut que les héros sont des chefs ; c'est dire que leurs personnes se distinguent entre toutes par leur importance et leur autonomie. Ce sont bien des personnes réelles, mais d'une réalité particulière, tantôt individuelle, tantôt typique, mais toujours concrète et proche.

Elle est également familière ; les héros sont des personnages avec qui l'on prend parfois des familiarités. L'Hercule bon enfant, joyeux vivant et grand buveur, qui s'installe chez Admète, pendant qu'Alceste s'en va, réclamée par la mort, est conforme à son caractère de héros. C'est l'ami de la maison. La légende héroï-comique est la suite naturelle et presque nécessaire de la légende héroïque. Le plus ancien des romans dominés par la personnalité d'Arthur, l'histoire de Kwlhwch et d'Olwen, comprise dans les Mabinogion, est une sorte de parodie[1]. Les héros prêtent à la charge par l'excès même de leur valeur, par la trop grande énergie dont ils affirment leur vertu et déploient leur force, par le trop de mouvement qu'ils se donnent à mettre en déroute les méchants et secourir les leurs. Tendus en attitudes violentes, mais expressives, qui sont les gestes types de l'activité simplifiée que commande leur rôle, leurs détentes peuvent être des chutes, comiques quand elles ne sont pas tragiques. Les héros, d'ailleurs, ont souvent de l'humeur, mauvaise ou bonne. Ceux de l'Irlande sont parmi les moins cérémonieux. Avec les *Tuatha dé Danann*, qui sont, comme on l'a dit, des dieux héroïsés, ils se sont perpétués sous les traits des fées, mystérieuses et fragiles, bienveillantes et quinteuses, batailleuses et ménagères, qui sont à la fois les plus merveilleux, les plus serviables, les plus terre à terre et les plus familiers des esprits[2]. La contre-partie d'une familiarité qui n'est pas toujours respectueuse, c'est l'affection. L'amour de Dieu s'adresse aux dieux qui sont assez proches de la condition

1) *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2ᵉ éd., t. I, p. 115 sqq. Sur l'antiquité de ce roman, cf. *Ibid.*, introduction, p. 13, 27, 35, 41, 65. Sur le caractère comique que peuvent prendre les histoires de héros, cf. K. Breysig, *o. l.*, p. 13.

2) W.-G. Evans Wentz, *The Fairy Faith in Celtic Countries*, p. 283 sqq.

humaine et participent à ses vicissitudes. L'amour qui s'adresse au héros complète le sentiment de la parenté, quelle qu'en soit la nature, qui l'unit aux siens.

C'est donc au regard de la vie humaine que le héros compte avant tout et encore faut-il qu'elle n'ait pas un horizon indéfini, mais qu'elle soit enfermée dans un de ces cercles qui ont pour ainsi dire un foyer pour centre où il puisse se réchauffer.

Sans doute le héros tient au sacré. Il y tient toujours par sa légende qui lui fait, somme toute, une vie imaginaire dans un monde qui n'est pas tout à fait celui où se meuvent les hommes du présent. Mais sa légende même le ramène à terre et près d'eux. Sans doute, les sentiments qui s'attachent au héros ont quelque chose de religieux. Mais ils ne ressemblent pas à ceux dont les dieux sont l'objet. Le héros a quelque chose, non pas de laïque, car il y a eu des prêtres héroïsés[1], mais de séculier. C'est précisément le caractère des groupements sociaux dont il émane en général. Les sociétés spécialisées dans l'exercice de la religion ou dont la fonction religieuse est prédominante ont en guise de héros des prophètes et des saints[2], qui peuvent avoir beaucoup des héros, mais s'en distinguent toujours par quelque caractère typique. Ce sont les sociétés où la vie religieuse ne se détache pas de l'ensemble de la vie sociale qui se donnent des héros et instituent des cultes héroïques. Telles ont été les cités grecques et les *tuatha* irlandaises. Forme temporelle du dieu, séculière et politique du saint, le héros est entouré de moins de religiosité que l'un et que l'autre. Plus loin du monde, plus près des hommes, plus près du siècle, telle est la place qu'occupent les héros par rapport aux démons, aux dieux, aux saints.

Mais comment et pour quelles raisons, entre les hommes

1) P. ex., un collège athénien de dionysiastes élève son prêtre au rang de héros : *Athenische Mittheilungen*, t. IX, p. 291 ; Usener, *Götternamen*, p. 250.

2) Sur la transformation du culte des héros en une sorte de culte de saints sous l'empire romain, cf. Lucius, *Anfänge des Heiligenkults*, p. 25.

et ces personnages qui ont parlé de si près à leur imagination et à leur cœur, l'alliance s'est-elle établie. Tous les héros ne décèlent pas, certes, toutes les aptitudes, tous les caractères différentiels de leur espèce. Il y a beaucoup de héros mal venus; il y en a plus sans doute de mal connus. Ce sont les héros bien réussis qu'il faut seuls considérer comme types de leur classe. Ceux-là seuls présentent le juste mélange de qualités diverses, de religion et de poésie, unissent en eux toutes les convenances morales et esthétiques qui constituent à notre sentiment l'idéal des héros. On a considéré le culte des héros comme un cas du culte des morts. Il est bon qu'un héros ait réellement vécu pour réussir ; il est même bon qu'il se soit distingué par une personnalité expressive et de véritables faits héroïques. Un peu de vérité, de vérité historique se cache peut-être toujours dans une légende de héros[1]. Néanmoins la vie et l'histoire ne fournissent que des candidats-héros. Un héros ne devient tel qu'avec la légende et c'est elle qui compose sa vie[2]. Les morts qui attendent dans leur tombeau un culte parcimonieux ne deviennent, quels qu'aient été leurs mérites, de véritables héros que par la grâce de la mythologie. Nous nous occuperons donc d'abord des héros que la mythologie a fabriqués.

La question ainsi posée est tout près d'être une question générale de mythologie. Nous avons jusqu'à présent employé indifféremment, pour désigner les histoires de héros, les expressions mythe et légende. Qu'il s'agisse de légende ou de mythe, peu importe, car nous ne saurions mettre en doute que la légende héroïque appartienne à la mythologie.

Mais, d'autre part, la mythologie fait partie de la religion. Pour nous le mythe n'est pas un simple jeu d'images. Une croyance s'y attache ; il s'impose catégoriquement comme un dogme ; il fait partie, comme les règles rituelles, de la Loi. La

1) Cf. K. Breysig, *o. l.*, p. 488.

2) Cf. Czarnowski, p. 89, sur le caractère mythique de la légende de saint Patrick.

prière en est nourrie, le sacrifice en est enveloppé ; on croit savoir qu'il fait la substance des révélations[1]. Il doit être authentique et il est pratique. Son authenticité est garantie par une société et c'est dans la vie sociale que s'exerce sa valeur pratique. Ces caractères sont communs dans une large mesure à la légende héroïque et au mythe des dieux. S'ils diffèrent à cet égard, c'est à l'intérieur d'un même genre.

Qui dit religion dit pratique. Si la religion a donné naissance à des êtres d'une réalité plus puissante, plus proche, plus familière, plus vivante que celle des dieux, c'est de la pratique religieuse, de l'exercice même de la vie religieuse, que cette vie, qui la reflète, a pu se dégager. Nous essaierons donc de trouver en fonction et en formation les mythes héroïques et les héros dans les pratiques religieuses, dans les rites, aux points où se croisent la représentation et l'action. Ce n'est pas poser la question de l'antériorité des rites aux mythes ou des mythes aux rites. M. Czarnowski ne la pose pas plus que nous. Mais profondément préoccupé, lui aussi, par les entrecroisements des rites et des mythes, leurs influences réciproques, leurs chocs en retour, c'est dans leur étude comparée qu'il a cherché ses premières données des représentations héroïques[2]. Il montre que tout au moins nombre d'entre-elles sont nées sur la frontière indécise des mythes et du rituel. S'il a suivi cette voie, c'est qu'il a considéré de prime abord les héros et leurs mythes comme choses religieuses. C'est aussi parce qu'il les étudie comme choses sociales. Produits sociaux que sont les mythes, c'est dans les rites que la société est visible, présente, ou nécessairement impliquée. L'imagination mythologique danse sur l'aire battue des rites et c'est là qu'on peut l'y saisir.

*
* *

Le sacrifice se présente tout d'abord à la pensée et l'on

1) Sur le caractère mythique des mystères, cf. L. R. Farnell, *Cults of the Greek States*, t. III, p. 231.
2) Czarnowski, p. 91.

aimerait à se figurer les héros naissant dans le sacrifice, rite typique, rite essentiel. S'il est vrai, comme M. Czarnowski l'indique à plusieurs reprises, qu'ils doivent passer par une sorte d'initiation sanglante, qu'ils ne gagnent leur couronne qu'à l'épreuve et qu'une mort religieuse doit consacrer leurs travaux, ne se peut-il que leur mort soit un sacrifice, le thème final et essentiel de la légende héroïque un mythe de sacrifice.

Il y a en effet des mythes sacrificiels et parmi eux des mythes héroïques. Ce sont des mythes qui se rapportent ou peuvent se rapporter exactement à des sacrifices. Le sujet du mythe est la célébration par un héros ou par un dieu d'un sacrifice qui est le premier de toute une série; c'est l'institution divine d'un sacrifice et de ses particularités, le choix de la victime par exemple; c'est le fait qui a donné lieu à l'institution, ou tout autre fait mythique dont le sacrifice serait la transposition rituelle. Normalement le mythe sacrificiel fait partie de la liturgie du sacrifice. Mais parmi les sacrifices, il y en a où le rituel et le mythe sont encore plus étroitement liés, parce que le monde divin s'y trouve immédiatement impliqué : ce sont ceux qui se présentent comme des sacrifices de dieux.

Dans les sacrifices de dieux, les victimes sont des dieux, qui viennent mourir à l'autel, pour ressusciter d'ailleurs. Dans les mythes qui leur correspondent, les dieux sacrifiés meurent, comme meurent tous les héros. A ces morts divines on est tenté d'assimiler les passions héroïques et de les considérer comme des mythes de sacrifices, correspondant par hypothèse à des sacrifices rituels[1].

Il y a donc apparence d'affinité entre le sacrifice et la vie légendaire des héros. Les épisodes sanglants de celle-ci ne trouvent nulle part, dans le rituel, correspondance plus exacte. Même, ce n'est pas seulement la mort du héros, ce

1) Voir les exemples donnés dans Hubert-Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions* (*Travaux de l'Année sociologique*, 1909), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, p. 103 sqq. : le sacrifice du dieu.

sont aussi ses triomphes qui se transposent aisément en épisodes de sacrifices. Vainqueur ou vaincu, sacrifiant ou sacrifié, le héros est ainsi mêlé à une sorte de sacrifice mythique, d'où il paraît suivre que, à l'une des étapes de sa formation, sa personnalité légendaire a été effectivement impliquée dans un sacrifice du rituel. Le sacrifice aurait donc été pour nombre de héros une source de mérites. Mais peut-être aussi davantage. Ses acteurs, prêtres, victimes, étaient aptes semble-t-il à devenir des supports de personnalités héroïques. La victime est déjà une individualité; le sacrifice la distingue, la sanctifie, la divinise[1] et la personnalise; il exalte de même et la personne du prêtre et celle du sacrifiant. Son déroulement solennel, ses lentes préparations, son action réglée, son appareil théâtral en font un drame où peut se développer un caractère de héros. Ainsi le héros souffrant et mourant aurait été d'abord victime: le héros triomphant, sacrificateur ou sacrifiant et le sacrifice, dont ils tireraient origine ou qualité, mais qui, dans tous les cas, ferait des héros, serait le principe ou l'un des principes cherchés de l'héroïsation.

Mais les faits répondent-ils à l'apparence? Si l'on met à part les cas dans lesquels un héros de caractère bien défini est représenté célébrant ou instituant expressément un sacrifice, les héros figurent-ils effectivement dans des mythes sacrificiels? Y a-t-il eu des sacrifices de héros? On n'a pas fait le départ des sacrifices de héros et des sacrifices de dieux. Il est certain que les dieux sacrifiés sont précisément de ces dieux qui se distinguent mal des héros. Dieux fils, dieux sauveurs, dieux passionnés, ce sont des dieux qui ne sont pas impassibles[2]. Peut-être y a-t-il parmi eux de véritables héros? Mais n'a-t-on pas d'ailleurs abusé du sacrifice du dieu?

1) Seler, *Die bildlichen Darstellungen der mexikanischen Jahresfeste; die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner*, 1899; sacrifices humains avec dessiccation de la victime, fêtes I et II.

2) J. M. Robertson, *Pagan Christs, Studies in comparative hierology*, 1903;

Le dieu poisson d'Hiérapolis en Syrie[1] et le poisson sacré, mangé cérémoniellement par les prêtres du temple décrit par le Pseudo-Lucien, sont bien, pour parler en théologiens, une seule et même nature ; le sacrifice du poisson à Hiérapolis était apparemment un sacrifice de dieu[2]. Nous ne connaissons pas le mythe de ce dieu poisson ; assimilé par la tradition du temple à Attis et à Adonis, il devait comme eux mourir de mort divine. Que le mythe de sa mort ait suivi de près ou de loin le schème du sacrifice, il mourait en sacrifice ; la preuve en est fournie par la pérennité du rituel où le dieu mourait effectivement. Quand cette preuve manque, l'hypothèse du sacrifice divin est toujours vaine, car, à supposer inéluctable la nécessité de trouver aux mythes un substratum rituel, le sacrifice n'est pas, après tout, le seul rite auquel aient pu s'attacher des mythes de dieux ou de héros souffrant et mourant. Mais pour combien de dieux qui meurent connaissons-nous le sacrifice rituel où se serait réalisé périodiquement le mythe de leur mort? Nous connaissons bien celui d'Osiris ; nous ne connaissons pas ceux d'Orphée[3], d'Hippolyte, de Marsyas et d'Actéon ; mal ceux d'Adonis, de Phaéton et de Diomède. Or ces personnages dont le sacrifice est conjectural sont tout justement des héros.

En Irlande, la mythologie rapporte toutes les morts héroïques à des fêtes ; celles-ci comportent des sacrifices. Nous n'avons pas la preuve directe de leur concordance avec des mythes, des mythes sacrificiels. Cependant M. Czarnowski l'admet et nous sommes tentés de lui faire d'abord crédit. Nous ajouterons même aux vraisemblances dont il tire argument. Il rapporte des mythes qui présentent, en effet, des traits tout à

1) Lucien, *De Dea Syria*, 55 ; Mnaseas, fg. 32, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, 155 ; Dittenberger, *Sylloge*, 2e éd., 584 ; Diogène Laerce, VIII.34.

2) A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, 1902.

3) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 85 sqq. (Orphée) ; t. III, p. 24 (Actéon) ; p. 54 sqq. (Hippolyte) ; p. 60 sqq. (Diomède) ; t. IV, p. 29 sqq. (Marsyas) ; p. 45 sqq. (Phaéthon).

fait significatifs. Le roi Muicertach Mac Erca trouva la mort dans un vaisseau d'hydromel[1]. C'était un jour de Samhain, la grande fête irlandaise d'automne. Une scholie de Lucain, encore mal utilisée, nous apprend que les sacrifices à Teutatès se faisaient par plongée *in plenum semicupium*[2]. Il est question dans la tradition, de chaudrons où l'on plonge des morts qui ressuscitent et des vivants qui se divinisent[3]. Le fameux vase d'argent, décoré de scènes religieuses dont les sujets sont celtiques, qui a été trouvé à Gundestrup en Danemark[4], nous montre sur l'une de ses plaques intérieures une scène d'immersion et peut-être était-il lui-même un chaudron sacrificiel comparable à ceux que demandait le culte de Teutatès ; non pas qu'il fût assez grand pour contenir une victime humaine ; mais il pouvait servir à d'autres sacrifices. L'argument d'analogie est valable et il est probable que la mort fantastique de Muicertach Mac Erca ait été le mythe de quelque sacrifice réellement célébré. Semblable fait se racontait d'un personnage nommé Flann[5] : assiégé par le roi Diarmaid mac Cerbhail, sa maison fut incendiée ; fuyant le feu, il se jeta dans une cuve, s'y noya et son corps brûla avec la maison ; la fête de Beltene, à Uisnech, le 1er mai, qui fut instituée en son honneur, commémore et expie sa mort. Mais, ce sont, croyons-nous, les seuls cas où la mythologie irlandaise ait entouré la mort du héros de circonstances qui rappellent avec précision le rituel d'un sacrifice. Batailles, meurtres, accidents, partout ailleurs le mythe n'aurait du sacrifice que la mort de la victime, c'est trop peu.

1) Czarnowski, p. 116.

2) *Lucani Comm. Bernensia*, éd. Usener, p. 32.

3) Chaudron de résurrection : *Branwen, fille de Llyr*, dans *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, t. I, 2e éd., p. 129 sqq. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hiberniae*, III, 25 : consécration du roi de Tirconnell. Cf. Czarnowski, p. 186.

4) Sophus Muller, *Det store sölvkar fra Gundestrup i Jylland*, dans *Nordiske Fortidsminder*, I, 2. C. Jullian, *Le Vase de Gundestrup* (*Notes Gallo-romaines*), dans *Revue des études anciennes*, 1908, p. 73 sqq. H. Hubert, *Notes d'archéologie et de philologie celtique*, I, *Gweilgi, l'Océan et le Carnassier androphage*, dans *Revue celtique*, t. XXXIV, p. 1 sqq.

5) Czarnowski, p. 119.

Mais, d'autre part, il n'est pas sûr que Muicertach et Flann, dont le sort exceptionnel est rattaché d'ailleurs aux deux principales des fêtes irlandaises, celle du début du printemps et celle de la fin de l'été, soient à proprement parler des héros. L'un d'eux est roi; ce peuvent être des rois-dieux. La mythologie galloise connaît également un chaudron, un bassin, où l'on plonge des hommes[1]; il appartient à des personnages qui, un beau jour, ont été enfermés avec leur chaudron dans une maison de fer, qui fut chauffée à blanc. Rencontrés sur un tumulus, étrangers aux gens dont ils vivent, gigantesques, hirsutes et sauvages, ces personnages, qui n'ont pas d'autre histoire, sont plutôt démoniaques qu'héroïques.

De la mythologie germanique se détache une divinité, dont la passion présente avec une parfaite netteté les traits d'un sacrifice mythique : c'est Baldr[2]. Baldr est un héros et c'est un dieu; c'est un Ase; en tous cas il compte parmi les grands dieux. Mais Baldr, qui ne peut être tué que par une branche de gui, dont la vie par conséquent est associée à celle d'une plante sacrée, présente à un degré tout à fait éminent les caractères de ces génies de la végétation qui s'incarnent dans les rois-dieux[3]. Il faut néanmoins observer que le sacrifice de Baldr est un sacrifice mythique, dont nous ne savons pas si un sacrifice réel lui a jamais correspondu.

Il en est régulièrement ainsi pour tous les sacrifices de héros. Mais, s'il en est ainsi, nous entendons tout autre chose quand nous parlons de sacrifice du dieu. Le héros est mort une fois pour toutes. Le dieu sacrifié subit la mort chaque fois que le sacrifice s'accomplit. La passion de Jésus est quotidienne. La mort sacrificielle d'Osiris se

1) *Branwen, fille de Llyr*, dans *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, t. I, 76 sqq.
2) Fr. Kaufmann, *Balder, Mythus und Sage*, 1902. Cf. *Année sociologique*, t. VII, p. 32 sqq.
3) H. Munro Chadwick, *The ancient Teutonic priesthood*, dans *Folk-Lore*, 1900, p. 268 sqq. Cf. *Année sociologique*, t. V, p. 305.

réitère à toutes les fêtes et tous les jours[1]. Mais ce sont incontestablement des dieux. La croyance à la divinité du Christ s'affaiblit quand la croyance à la présence réelle disparaît. La pérennité du sacrifice fait pendant à l'éternité divine. En somme, le sacrifice du dieu est un rite ; son mythe le pénètre, mais un mythe distinct n'y correspond pas toujours.

Quand on parle de sacrifice à propos des héros, on ne saurait penser, et pour cause, qu'au mythe ou à la légende. Il se peut que le mythe d'un dieu sacrifié y ait apporté quelque élément. Ainsi le héros Combabos, dont on racontait à Hiérapolis le martyre volontaire, est un avatar du dieu poisson sacrifié. Mais, bien que son martyre, selon le Pseudo-Lucien ait servi d'exemple aux Galles, qui se consacraient chaque année au service de la déesse[2], il n'a pas avec le rituel cette relation essentielle et cette union parfaite que présentaient dans un sacrifice de dieu la représentation et l'action ; quand au sacrifice dont cette histoire procède, il n'est plus pour elle qu'un thème de narration.

Mais on a pu et l'on peut encore assimiler par figure la mort des héros au sacrifice. C'est une figure qui exprime bien la valeur religieuse de leur légende, qu'il s'agisse du mérite acquis par les héros et de l'exemple qu'ils donnent, ou des bienfaits sociaux qui émanent d'eux. Le sang versé par les martyrs a été comparé au sang sacrificiel[3] et cependant leur mort, à laquelle on a pu reconnaître la valeur sacramentaire du baptême ou de l'ordination, n'a pas reçu celle du sacrifice. M. Czarnowski, en se représentant comme une sorte d'initiation l'acquisition des mérites héroïques, se donne le droit de comparer la mort qui l'achève à un sacrifice, à un sacrifice sans doute qui épuiserait au bénéfice du sacrifiant tous ses effets utiles. D'ailleurs le sacrifice de soi pour

1) A. Moret, *Caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902 ; Cf. *Année sociologique*, t. VII, p. 446. (La mort quotidienne du roi identifié à Osiris).
2) Lucien, *De Dea Syria*, 50 sqq.
3) E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, pp. 53, 54, 64.

le bien de tous est un exercice de vertu, où l'idéal héroïque trouve l'expression la plus parfaite de son énergie. Mais c'est toujours un sacrifice unique et celui qui se sacrifie n'y succombe pas en victime ; il se dévoue en héros. Le sacrifice du héros, en somme, ne s'accomplit qu'en figure et en représentation ; il perpétue son mérite dans la légende ; il se passe de contre-partie rituelle. S'il y a des légendes héroïques qui aient une pareille contre-partie, elle est lointaine, indirecte ou, pour ainsi dire, inopérante. L'héroïsation est un processus mythologique où la mythologie paraît se passer de canevas rituel. Ce n'est pas dire que la pratique religieuse n'y ait pas apporté quelque chose.

*
* *

Les sacrifices qui ont été pris en considération par M. Czarnowski reçoivent de leurs circonstances un caractère particulier ; ils s'accomplissent dans des fêtes. Pour lui rendre pleinement justice, il faut reconnaître qu'il ne les a pas détachés des fêtes dont ils font partie. C'est aux fêtes qu'il rapporte les passions héroïques avant de les rapporter aux sacrifices et à l'exclusion de toute autre circonstance rituelle. Il a fait aux fêtes la plus large part dans son exposé des caractères héroïques et de ce qui s'y rattache.

A vrai dire, le choix même de son sujet l'y a conduit. De la religion des Celtes irlandais nous ne connaissons guère de rites qui n'aient été réservés aux fêtes. C'est que l'Irlande, disséminée, sans villes, où saint Patrick a prêché, n'avait de culte vraiment public qu'aux fêtes, où les hommes se trouvaient réunis, panégyries nationales, fêtes des royaumes, fêtes des clans ; toutes d'ailleurs paraissent tomber aux mêmes dates, dates saisonnières du calendrier celtique. Dans ce culte public, les héros tribaux et nationaux sont par excellence impliqués. A quel titre? Ici encore nous allons constater que le débat d'une question particulière va nous instruire sur des phénomènes généraux.

L'étude des fêtes est fructueuse entre toutes comme préparation à l'étude des mythes, parce que c'est dans les fêtes que la pensée et l'action religieuses sont le plus intimement liées. L'intervention des représentations que comporte l'exercice de tout rite est accusée dans les fêtes de signes plus apparents qu'ailleurs. Tout ce qui est nécessairement présent en esprit dans un rite y apparaît de préférence en figure. Entre tous les rites, ceux des fêtes sont bien pourvus de mythes; mais il arrive en outre que la représentation s'y traduise complètement en action: elle se mêle intimement au rituel qu'elle amplifie notablement. Le geste et la pensée sont moins distincts dans les fêtes que dans le reste du culte[1].

D'autre part, les hommes rassemblés en fêtes, le mythe se présente en plein milieu social, c'est-à-dire dans les conditions les plus propices à l'étude sociologique soit de sa genèse, soit de son fonctionnement.

Les fêtes enfin constituent un milieu favorable à l'évocation des personnages divins, esprits qui circulent, dieux qui paraissent[2]. M. Czarnowski emploie fréquemment les expressions de génies de fêtes, héros de fêtes, dieux de fêtes. L'expression génies de fêtes désigne les génies dont il n'est question qu'aux fêtes, soit qu'ils y fassent leur apparition, soit qu'ils naissent ou surgissent au début d'une fête pour mourir à la fin ou à une autre fête, limitant aux fêtes la durée de la vie éphémère ou intermittente qui lui est prêtée. Elle signifie qu'ils existent seulement en relation avec les fêtes, qu'ils en sont l'esprit, d'ailleurs multiple, et pas autre chose, représentation animiste de la religiosité festivale. Par héros de fêtes, on veut désigner une représentation analogue, mais personnelle. M. Czarnowski a peut-être étendu cette expression à des figures moins éphémères, mais avec le sentiment que les héros ont pu survivre à l'occasion qui les a fait naître. En somme

1) Quelques exemples : L. R. Farnell, *o. l.*, t. III, p. 90, 91, 93. (Thesmophories) ; t. II, p. 274 (Stepteria, représentation mimétique des aventures d'Apollon après sa victoire sur Python).

2) Visite du dieu : L. R. Farnell, *o. l.*, t. IV, p. 288 (Delia).

les fêtes sont propices à l'élaboration du divin; elles paraissent l'être tout particulièrement à celle du divin héroïque.

* * *

Les héros irlandais n'agissent pour ainsi dire qu'aux fêtes. Cette relation constante est sans doute nécessaire. Elle n'est pas spéciale à l'Irlande. C'est un fait général que les dates de fêtes sont dates d'épisodes héroïques commémorés par les fêtes.

Les formes de la légende héroïque qui tendent vers la littérature nous procurent une représentation plus précise de cette relation. La littérature épique tout d'abord l'atteste. C'est par excellence une littérature héroïque [1]. Il n'est pas d'épopée qui ne soit légende de héros, ni de légende de héros qui ne soit une épopée possible. Des récitations du Mahâbhârata et du Râmayâna [2] se sont faites et se font encore dans l'Inde à la fête de la Holi, à la première lune du printemps. La récitation des poèmes homériques aux Panathénées [3] n'était probablement ni un hommage à leur beauté, ni un divertissement festival imaginé par un homme de goût; mais elle avait un sens religieux et politique. On a pensé qu'il s'agissait de symboliser l'unanimité d'Athènes et de l'Ionie par l'évocation de héros nationaux : ce serait un cas type du culte des héros. On vient de nous apprendre que nos chansons de gestes devaient leur origine aux pèlerinages [4]; Roland et l'archevêque Turpin ont été chantés sur la route de Compostelle : les pèlerinages mènent à des fêtes ou prolongent un état de fête sur toute l'année. Enfin les *filid* ont exercé dans les fêtes leur office de récitateurs : ils y ont apporté des récits héroïques de circonstances, circonstances

1) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 452.

2) E. Lehmann, dans P. D. Chantepie de la Saussaie, *Manuel d'Histoire des Religions*, trad. française, p. 410 sq. ; p. 425.

3) G. Murray, *The rise of the Greek Epic*, 1907, p. 171, sqq.

4) J. Bédier, *Les Légendes épiques*, t. III, p. 39 sqq.

tribales, locales, nationales[1]. Il se peut donc que les récits épiques aient été faits pour être récités aux fêtes. Mais nous n'en n'avons pas la preuve. D'autre part nous ne les voyons se présenter au concert des fêtes qu'avec des héros tout faits et nous ne sommes pas en mesure de savoir s'il en fut jamais autrement.

Pour analyser l'épopée de façon à expliquer ce qu'elle doit et ce qu'elle apporte aux fêtes, tout spécialement en ce qui concerne ses acteurs héroïques, il faut recourir à un intermédiaire qui est le drame. Usener l'a fait avec succès[2]. Mais le drame est lui-même une des formes de la littérature héroïque dont la relation avec les fêtes est à la fois plus générale, plus évidente et plus intime que celle de l'épopée. On sait que les représentations dramatiques d'Athènes se donnaient aux fêtes de Dionysos, les grandes Dionysies, les Dionysies urbaines et les Lénéennes. Les représentations dramatiques ont fait partout et longtemps partie du rituel des fêtes. Elles sont restées liées aux dates de fêtes bien après que le drame se fût émancipé en genre littéraire. Il s'agit de montrer que le héros appartient au drame comme le drame à la fête et pourquoi[3] ?

Mais à cet égard la tradition irlandaise ne fournit pas des faits très instructifs. Pour la place qu'y tiennent les fêtes, ce qui s'y passait est très mal connu. L'effort qu'a fait M. Czarnowski pour l'apercevoir à travers les mythes ne peut précisément pas suppléer, au point où nous sommes, à l'absence de renseignements directs. En dehors des récitations poétiques, la commémoration des héros comportait des jeux; c'est aux jeux que se réduit, à notre connaissance l'élément dramatique des fêtes irlandaises. Ce n'est pas assez pour étudier chez les Celtes le développement parallèle des cultes héroïques et du drame festival.

1) Czarnowski, p. 282, sqq.

2) H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, dans *Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, ph. h. Klasse*, t. CXXXVII, 1897.

3) Cf. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 456, sqq.

Il faut nous transporter en Grèce. M. Ridgeway[1] a soutenu, il y a peu de temps, dans un livre sur *l'Origine du drame grec*, que la tragédie dépendait du culte des héros. Le drame grec est un bon sujet d'études, puisqu'on peut en suivre l'évolution depuis les formes les plus primitives jusqu'aux plus élaborées du drame. Quand il produit ses œuvres les plus parfaites, il est encore engagé dans le culte et néanmoins son essor esthétique paraît aussi libre que possible. On le croyait uni par des liens d'origine au culte de Dionysos. A y regarder de près, ces liens sont lâches. Bien avant que les concours tragiques des grandes Dionysies aient été institués à Athènes, il y a eu, dans d'autres villes, des chœurs tragiques, qui ont chanté et dansé des tragédies, représentant l'histoire et les souffrances de certains personnages. Ces personnages étaient des héros. Hérodote nous en donne un exemple[2]. A Sicyone des chœurs tragiques célébraient la passion du héros Adraste sur son tombeau. Ces représentations en l'honneur d'Adraste furent supprimées, dit Hérodote, par le tyran Clisthène (495-560) et transférées, par lui, au culte de Dionysos. Dionysos, à Sicyone, et peut-être aussi en Attique, a reçu les chœurs tragiques par substitution[3].

Les représentations de Sicyone sont le plus ancien exemple de représentations dramatiques que l'histoire ait porté à notre connaissance. Qu'elles aient ressemblé aux vieilles tragédies, c'est fort probable : que ce fussent des tragédies au sens propre, des chants du bouc, indépendants, du culte de Dionysos, Hérodote le dit et la chose est possible ; car, s'il est exact que la *tragédie* soit par définition un chant qui ait accompagné le sacrifice d'un bouc, comme le dithyrambe celui d'un bœuf, nous ignorons absolument que le bouc fût

1) W. Ridgeway, *The origin of Tragedy with special references to the Greek tragedians*, 1910.

2) W. Ridgeway, *o. l.*, p. 26 sqq. Hérodote, V, p. 67.

3) De la même façon le dithyrambe avait passé du culte des héros au culte du Dionysos. W. Ridgeway, *o. l.*, p. 4.

une victime réservée à Dionysos ou spécialement réclamée par lui[1].

Mais, d'autre part, c'est dans la légende héroïque et non pas dans la mythologie que la tragédie grecque, fidèle, selon M. Ridgeway, à ses origines, a toujours choisi ses sujets. Elle les a même choisis de telle sorte que des scènes de culte funéraire s'y intercalaient naturellement. Les personnages se groupent autour d'un tombeau; c'est celui de Darius, d'Agamemnon : c'est le tumulus des Suppliantes. Il y a des offrandes funéraires, des chants de deuil, θρῆνοι et κομμοί. Le mort joue son rôle avec les vivants. On le consulte, on le venge, on l'apaise, on l'évoque. La disposition même du théâtre est significative. Il y a un autel sur lequel est fait le sacrifice à Dionysos ; c'est la θυμέλη, mais il y a sur la scène un autre autel, celui qu'utilise le poète pour sa mise en scène ; c'est l'autel du tombeau βωμός. Ainsi le théâtre est le temple de divers cultes juxtaposés, celui d'un héros et celui de Dionysos ; le deuxième est un intrus. La tragédie grecque, au surplus, met en scène non pas des actions divines, mais des actions humaines, des actes de héros. Ses représentations ayant trait à la mort des héros, il est raisonnable de les rattacher au culte funéraire. Nous avons déjà dit que le culte des héros en Grèce était un culte de morts, mais il avait aussi d'autres aspects.

La thèse de M. Ridgeway a été vivement combattue par M. Farnell. Mais, si celui-ci a rendu le drame à Dionysos, il ne l'a pas enlevé aux héros[2]. Ce n'est pas le dieu du vin qui reste le dieu de la tragédie, c'est un dieu plus vague et plus puissant, dieu de la fécondité, de la nature qui s'éveille, pousse, lutte et meurt pour renaître. Le Dionysos des Dio-

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 283.

2) L.-R. Farnell, *o. l.*, pp. 204, 231 sqq. A. Dieterich a donné l'esquisse d'une théorie plus compréhensive dans son travail posthume, *Die Entstehung der Tragödie*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, p. 162 ; il y fait une part aux héros, à la liturgie en général, à celle des mystères d'Éleusis en particulier.

nysies athéniennes était en réalité le Dionysos du bourg d'Eleuthères[1], Dionysos *Melanaigis*, à la chèvre noire, le seul d'ailleurs qui ait quelque chose à faire avec les chèvres, sinon avec les boucs. Or, celui-ci figure dans une aventure héroïque, où sa nature divine paraît en aussi bonne lumière que ses relations avec les origines du drame et avec les héros. Il intervint dans un combat légendaire que se livrèrent à la frontière de l'Attique le Béotien *Xanthos* (le blond) et le Messénien *Melanthos* (le noir) ; celui-ci, avec l'aide du dieu, tua celui-là et le fait est commémoré par la fête des Apaturies. Dans le mythe de Dionysos est reproduit à plusieurs éditions un combat ou une passion qui ressemble à ce combat du noir et du blond[2], dont les scholies de la mythologie grecque nous font connaître les aspects multiples et la grande popularité. Tels ont été, nous dit-on, les sujets des plus anciennes tragédies. Il est fâcheux pour la démonstration de cette thèse que la fête des Apaturies n'ait pas été une fête à représentations dramatiques. Mais, si la preuve directe fait ici défaut, nous en avons presque l'équivalent.

Ce sont des *Jeux* des fêtes populaires qui nous le donnent. Les paysans macédoniens représentaient naguère encore, au Carnaval, des farces, qui rappelaient les péripéties du mythe dionysien[3]. Notre tradition folklorique nous apprend qu'une semblable figuration des génies agraires, des péripéties et des antithèses de la végétation et du temps ont fourni aux fêtes de l'Europe occidentale également des thèmes très simples de drames[4]. C'est une théorie classique que les

1) L.-R. Farnell, o. *l.*, p. 224 sqq.

2) L.-R. Farnell, o. *l.*, t. V, p. 88 sqq. 124, 169, 172, etc. Dans la mythologie galloise, la rivalité de *Gwynn* (le blond) et *Gwythur*, condamnés par le jugement d'Arthur, à se battre tous les premiers mai pour les beaux yeux de *Creiddylad*, est un fait comparable : *Kulhwch et Olwen*, *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2e édit., t. I, p. 331.

3) L.-R. Farnell, o. *l.*, t. V, p. 107, fête du Carnaval à Viza. Cf. J.-C. Lawson, *Modern Folk-Lore and ancient Greek Religion*, p. 221, 224 sq., 228. (Fêtes dramatiques du 1er janvier).

4) E.-K. Chambers, *The Medieval Stage*, t. I, p. 116, 274. R. Eisler, *Der*

mummeries, batailles de masques et aussi petites pièces carnavalesques représentent en symboles et actions dramatiques la concurrence des saisons. *Mummeries* saisonnières et drame telle est la suite de faits que l'on se plaît à reconstituer[1].

Mais que doivent être les personnages des pièces saisonnières? Dans les villages sans histoire, ils restent esprits et mannequins et cependant ils prennent assez aisément des figures de personnages historiques[2]. Dans les cités grecques. Usener nous l'a appris, ils sont montés en grade et sont devenus des héros[3]. Les drames héroïques rudimentaires, encore tout proches du rituel mimétique de la fête, dont il suppose l'existence, ne nous ont pas été conservés ; mais il nous en est parvenu quelque chose, sous la forme de scènes et d'épisodes épiques, dans les épopées homériques auxquelles ils ont fourni des matériaux.

Mais alors, entre le drame et le héros, la relation, pour n'être plus la même, doit être encore plus étroite que celle dont il était d'abord question. M. Ridgeway nous engageait à croire que le drame s'est formé autour du héros. On nous donne à penser, de l'autre côté, que celui-ci s'est pour ainsi dire formé dans le drame. Le drame le précède. C'est une représentation, impliquée par une fête, de faits naturels et

Chiemgauer Schiffsumzug vom 28ten Februar 1911, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1911, p. 352 sqq. R. Lohmeyer, *Der Pfingstquack in der Saargegend*, *ibid.*, 1910, p. 399.

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 295. M. Farnell fait remonter la théorie de la κάθαρσις au caractère sacramentaire et catarthique des anciennes fêtes à représentations dramatiques ; *ibid.*, p. 237. Cf. H. Reich, *Der Mimus, ein litterarentwickelungsgeschichtlicher Versuch*, 1903 ; cf. *Année sociologique*, t. VIII, p. 630. K. Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, dans *Archiv für Anthropologie*, N. F., t. I, p. 129, sqq.

2) P. ex. Guy Fawkes : Guy Fawkes day, 4 nov., cf. *Folk-Lore*, 1907, p. 449.

3) H. Usener, *Götternamen*, p. 247 sqq. ; id. *Stoff des griechischen Epos*, l. l. passim ; id., *Heilige Handlung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, t. VII, p. 281 sqq. ; cf. id., *Göttliche Synonyme*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, t. III, p. 320 sqq.

surnaturels, dont les éléments, les moments, les images antithétiques prennent une expression vivante et personnelle sous les espèces des héros. Bon nombre de ces héros paraissent tout devoir au drame festival, leur nom, leur état-civil, leur attitude et leur caractère. Tous lui devraient au moins quelque chose de leur nature et de leur vitalité héroïque, car, même dans ces drames primitifs, l'action dramatique, le jeu des caractères, l'incarnation du type par l'acteur ont pu contribuer à donner au personnage ou à développer chez lui cette personnalité morale dont on a voulu faire le caractère distinctif des héros[1]. C'est une personnalité théâtrale.

La suite d'observations qui vient d'être présentée appelle une réserve. Les faits auxquels nous venons de remonter pour expliquer avec M. Farnell l'origine de la tragédie dionysiaque, avec Usener l'origine des morceaux d'épopée qui racontent des conflits héroïques, sont des rites mimétiques saisonniers. Est-ce à dire qu'on nous ait montré dans les rites mimétiques à la fois l'origine du drame et celle des héros? La théorie certes est plausible et les arguments qui la recommandent persuasifs. Mais pas assez pour entraîner la conviction qu'il n'y a eu de drames que de cette origine et de héros que ceux de ces drames. Nous nous garderons donc d'ériger en théorie générale des rapports particuliers. Quant à l'héroïsation de leurs acteurs, les rites mimétiques qui fournissent le thème des saynètes saisonnières n'en portent pas en eux-mêmes la raison. Entre les masques de feuillage, promenés, battus, aspergés, poursuivis dans les fêtes villageoises et le plus impersonnel des héros, la distance est déjà longue ; la structure des rites mimétiques ne fournit rien qui aide à la franchir. Une fois donné par le rite un rôle, une attitude et même un nom, tout ce qui fait l'intérêt du drame et la valeur de ses héros devait encore s'y ajouter, c'est-à-dire ce qui l'a fait passer graduellement du conflit sommaire

1) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 200 sqq. K. Breysig, o. l., p. 178.

de Xanthos et de Mélanthos, aux débats et à la plainte sublimes d'Œdipe ; mais c'est aussi pour nous l'essentiel.

Le principe de l'héroïsation ne se trouve donc pas plus dans le rite mimétique que dans le sacrifice ou dans tout autre complexus rituel particulier. Reste à le chercher dans la fête elle-même, puisque c'est à son occasion que surgissent du rite mimétique ou du sacrifice des personnes et des personnes qualifiées. Aussi bien les héros supposés des tragédies primitives, dont il vient d'être question, ont-ils été des génies de fête en même temps que des génies saisonniers. Les héros irlandais, M. Czarnowski nous en donne la preuve, sont proches parents des génies de fêtes.

*
* *

Quand on parle de fête, on parle à la fois de temps et de rituel ; le temps est consacré ; le rituel est public et positif. Un rituel de fête est plus complexe, plus solennel, plus important ou plus particulier qu'un rituel quotidien, il intéresse et réunit plus de fidèles, occupe plus d'acteurs.

Les exécutants des actes religieux dans la fête sont en effet des acteurs et leurs acolytes également, ou même leur assistance. On peut en dire autant sans doute de toute cérémonie religieuse ; mais l'accoutumance journalière rapproche des gestes normaux, de la conscience laïque et individuelle les rites qui ne sont pas publics, ou se pratiquent trop souvent. Ils se passent sur la scène où se passe la vie ; dans le for intérieur, en tant qu'ils l'affectent, les sentiments qu'ils font vibrer sont devenus familiers. La fête perd sa vertu dès qu'elle devient banale. Tant qu'elle n'est pas demi-désuète, le caractère exceptionnel des actes et des représentations y est vivement senti. Ce sont des actes, des représentations et des sentiments de fête qui n'ont rien de libre, de spontané, malgré l'apparence, de personnel, mais que meut une sorte d'automatisme collectif. Les gestes s'enchaînent en rôles. Il y en a pour les protagonistes et pour le chœur entier de la foule en fête.

Mais ces rôles ne sont pas seulement l'exaltation de la personne quotidienne, montant d'un ou de plusieurs degrés dans la hiérarchie des valeurs religieuses. Ils sont représentation et symbole [1]. Ils représentent tout ce que la fête concerne ou suggère. Dans les sociétés totémiques, le cas est clair, on représente le totem. A quelques degrés de plus dans l'évolution sociale, la représentation est moins directe : elle se réfracte dans des atmosphères diverses ; plusieurs couches d'institutions, plusieurs tableaux de mythes se dressent entre la société qui se met en fête, les pouvoirs religieux qu'elle veut évoquer et les fins qu'elle se propose.

Mais, dans la fête, il y a toujours une nécessité de représenter, de figurer, qui finit par trouver son compte. Il faut toujours invoquer et s'exprimer, désigner les puissances intéressées et leur mode d'action [2], signifier les circonstances, le sens et l'objet de la fête, traduire les besoins, les désirs, les passions, les craintes de la société ou simplement son bien ou son mal être, le plaisir ou bien l'énervement d'être ensemble. Tout cela s'exprime, non pas tant en paroles qu'en gestes, en gestes de personnages, par des personnages et sous forme de personnages faisant des gestes [3].

On a déjà décrit l'épanouissement de sentiments sociaux et de représentations collectives, qui, dans une réunion d'hommes, donne de l'objectivité, du corps à des sentiments et à des notions que la vie coutumière disperse ou diffuse et réalise des expériences que, dans d'autres conditions, l'attention retiendrait à peine [4]. Tout ce qui est commun et dépasse

1) A. Oelrick, *Wettermachen und Neujahrsmond im Norden*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1910, p. 57 sqq. (personnage responsable et représentatif).

2) Représentation du dieu : Pausanias, IX, 22, 2 (Tanagra, Hermès criophore).

3) I. A. Dickson, *The burry-man*, dans *Folk-lore*, 1908, p. 379 sqq. (2e vendredi d'août) ; cf. *Ibid.*, 1909, p. 227 : l'objet de la procession est de procurer de la chance aux pêcheurs ; il y aura autant de poissons que de poils sur le *burry-man*.

4) Hubert-Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Année*

la conscience du moi devient extérieur, prend substance, vie, âme, esprit, personne. Ces âmes et ces personnes se font une figure de ce qu'elles trouvent. Elles trouvent en tout cas celles des officiants. Ainsi l'argument d'une fête comporte des personnages, personnages surhumains.

Mais, d'ailleurs, la pluralité des officiants est déjà, pour le rituel de la fête, un principe d'organisation dramatique[1]. Qu'ils s'expriment en paroles et en prières, il y a quelqu'un ou quelques-uns qui prononcent les prières ou qui les dirigent; le sectionnement social et la hiérarchie séparent et différencient des parties dans le chœur; mais toute la masse ne fît-elle qu'une même chose, elle ne le fait pas partout de même; la discipline n'est jamais parfaite; il y a toujours quelqu'un qui n'est pas en mesure, un choriste qui improvise; dans l'individu qui s'émancipe apparaît déjà le soliste que les autres accompagnent et auquel ils répondent. En somme, plusieurs têtes distinctes sont là et plusieurs groupes, entre lesquels pourra se répartir la masse confuse des figures évoquées. Dans l'espace et la pluralité s'analysent et se fixent les images de la fête. Cette répartition des rôles et des valeurs symboliques contient le drame en essence.

Il faut à des gens en fête beaucoup de retenue, beaucoup ou trop peu d'imagination pour s'en tenir au discours et à la prière. Que le geste complète la pensée, que des anticipations figurées réalisent par avance l'attente, que des masques rendent les dieux présents aux fidèles, le rituel devient représentation et le mythe se joue[2]. Voilà pour l'ac-

sociologique, t. VII, 1904, p. sqq. E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 529 sqq. Cf. E. Rohde, *Psyche*, 2e édit., t. II, pp. 1 sqq., 48 sqq. (les produits de la religion dionysiaque). Sur les cérémonies orgiastiques du culte de Dionysos et les faits psychiques qui s'y produisaient, cf. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, pp. 152 sqq., 157, 161 sq., 186, 193. Sur la possession et les fêtes, cf. J.-C. Lawson, *o. l.*, pp. 288, 416; la description des fêtes de la mort et de la résurrection du Christ en Thessalie, *ibid.*, p. 573 sqq., fournit un exemple de fête typique et complet.

1) Fr.-B. Gummere, *The beginnings of poetry*, pp. 441, 471. Cf. *Année sociologique*, t. VI, p. 561.

2) Représentation dramatique du Rapt de Proserpine aux Thesmophories :

tion ; il n'est pas de fête qui, à quelque degré, n'en comporte.

Quant aux acteurs, ils sont toujours prêts. Des officiants aux plus simples laïques, chacun se fait un personnage. On revêt des insignes et des oripeaux, on s'endimanche, on se déguise [1] ; de l'un à l'autre la distance n'est pas grande. On se fait et l'on se sent autre ; on a le diable au corps, car l'on est possédé par l'esprit de la fête. Une fête devient aisément mascarade, mascarade éparpillée et désordonnée, mascarade groupée et réglée. Toute coordination de la mascarade en fait une représentation dramatique. Le drame héroïque en est un degré supérieur.

Les personnages du drame festival, quand ils dépassent l'état rudimentaire des génies anonymes, sont des héros plutôt que des dieux. Le divin a plusieurs niveaux. A devenir présent dans les rites, à subir les chances du sacrifice, à coudoyer les hommes dans les fêtes, il doit sinon se séculariser, du moins s'humaniser. Le dieu de la fête n'est pas Dieu le Père, mais Dieu le Fils. Il descend au plan de la vie humaine et se fait homme pour rencontrer les hommes. Or, c'est précisément là qu'agissent les héros. Le héros, forme séculière du dieu, est une sorte de personne divine qui convient à la fois aux drames religieux et aux fêtes. Les fêtes qualifient en héros les personnes divines, qui y sont impliquées. Les dieux des cultes qui se réduisent aux fêtes tendent vers le type du héros. C'est le cas des dieux irlandais ; mais ailleurs qu'en Irlande des héros ont été substitués aux

L.-R. Farnell, *o. l.*, t. III, p. 87, p. 327 ; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 14 ; P.-M. Moszkowski, *Die Völkerstämme am Mamberano in holland. Neu-Guinea*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, p. 191, p. 315 sq. ; fête de la pleine lune de juillet, noces de la déesse Bimbajo et du dieu Mangossi, danse dramatique. — Ridgeway, *o. l.*, p. 95 : shamanisme et théâtre en Asie centrale, p. 100, etc.

1) L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 172 : bacchants à la face plâtrée (τίτανος) = Titans (mythe du meurtre du dieu-enfant par les Titans), cf. Nonnus, 47, 733. Sur le déguisement des hommes en femmes, cf. L.-R. Farnell, *o. l.*, pp. 160, 273 (Dionysos), p. 167, (légende de Penthée).

dieux dans le culte des fêtes ou les dieux s'y présentent en figure de héros[1].

Il faut observer également que le divin des fêtes leur est souvent particulier ; c'est l'esprit même de la fête, qui porte son nom ou quelque autre nom propre[2] ; ce sont les esprits divers, ou contraires des parties, des moments de la fête, de ses antithèses, pour ainsi dire, et de ses rôles opposés. Nés sur le plan de la vie humaine, au milieu des hommes dont ils émanent, il n'y a pas de raison pour qu'ils s'élèvent beaucoup au-dessus d'eux ; s'ils prennent figure et rang dans la hiérarchie des figures divines, l'état qui lui convient est celui des héros, qui sont à la fois hommes et dieux ou démons. Il leur reste, au surplus, toujours quelque chose des acteurs dans lesquels ils se sont incarnés et avec qui ils se sont en quelque sorte identifiés.

Convenances d'une part, origines de la représentation d'autre part, voilà des raisons au rapport que nous supposons entre les héros et les fêtes. Il en est une autre toute logique.

Une fête a une date et elle est une date. Une date de fête est un élément du temps, qui se distingue des autres par des qualités particulières de telle nature que le sacré peut s'y produire au milieu du profane[3]. L'éternel y touche au temporel. Ce qu'il ne perd pas à ce contact de son éternité est

1) Voir les équivalences exposées par H. Usener, *Göttliche Synonyme*, dans *Rheinisches Museum*, t. LIII, p. 329. Associés héroïques de Dionysos ; L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 100 (Rhesos) ; p. 168 (Penthée). Dionysos lui-même est un héros, *ibid.*, p. 130.

2) Divinité portant une épithète fournie par le nom d'une fête, L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 120 : Dionysos Θεοδαίσιος (Θεοδαίσια), Προτρύγαιος (Προτρύγαια) ; p. 405, Arès Γυναικοθοίνας (Tégée, fête sacrificielle des femmes) ; cf. p. 129, Ἰσοδαίτης. — Personnifications de la procession ; J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 23, Περπερία (περπερούνα) nom du personnage représenté dans une procession dont le but est d'obtenir la pluie. Cf. E. Fischer, *Paparuda und Scaloian*, dans *Globus*, 1908, t. I, p. 13 (Roumanie). — Personnifications de dates : l'arrivée de Mars, *Revue des traditions populaires*, 1907, p. 181. — Personnifications de choses sacrées, objets de fête : *Revue des traditions populaires*, 1907, p. 34.

3) Hubert-Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 189 sqq. *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie.*

entretenu par des répétitions sans fin. L'infini est devenu indéfini. Les points critiques du temps que sont les dates de fêtes forment, les uns par rapport aux autres et par rapport aux autres repères du temps, des systèmes d'éléments homologues, qui sont tenus pour équivalents et qui se répètent les uns les autres autant que faire se peut. Chaque fête reproduit donc une fête antérieure et toute la série des mêmes fêtes un fait unique, mythique.

Cette répétition peut prendre deux aspects, suivant l'importance relative (elle est variable) des idées contradictoires qu'elle concilie. celui de la présence réelle et celui de la commémoration. Dans ce deuxième cas, le fait reproduit par la fête est lui-même situé dans le temps ; c'est un temps fort reculé, mais qui, en fin de compte, tient toujours à l'histoire; il ne se dépouille pas de ses éléments chronologiques; sa reproduction est avant tout souvenir et rappel. Les personnages dont les gestes sont commémorés, ou censés tels, ayant existé dans le temps et pris place dans la suite de l'histoire, ou du moins on le suppose, ont précisément des caractères essentiels qui, entre les personnes divines, distinguent les héros.

Certes, il y a des fêtes qui évoquent des héros, comme tous les autres morts, pour qu'ils viennent prendre leur part des dons que leur réserve le culte ; mais s'ils assistent à la récitation ou à la reproduction de leurs actes héroïques, c'est en auditeurs ou en spectateurs ; ils ne refont pas eux-mêmes leurs gestes mémorables et ne subissent pas une deuxième fois leur destinée tragique. La présence réelle est le fait des dieux. La commémoration est l'indice des fêtes de héros. Ainsi s'établit par rapport aux fêtes, entre les dieux et les héros une distinction comparable à celle que nous avons déterminée par rapport aux sacrifices. Les dieux, qui s'imposent à la dévotion ailleurs que dans les fêtes, y descendent en pleine réalité[1]. Les héros, dont le culte est plus rare et

1) J.-C. Lawson, o. l., p. 573 : « Happening to be in some village of Eu-

plus concentré aux fêtes, y sont célébrés en figure. L'histoire du dieu est une description ; c'est un mythe à proprement parler. Celle du héros est une tradition, un on-dit du passé ; c'est une légende. La permanence, l'infinité du divin n'appartiennent qu'aux dieux[1]. Les héros sont du divin de circonstance, discontinu et fini. Le dieu est un faisceau d'énergies virtuelles. Le héros est un geste qui s'est fait une fois et s'est fixé comme symbole.

La ligne de partage entre les deux espèces est donc théoriquement très nette. Dans la pratique, elle l'est moins. Les fêtes présentent de subtiles combinaisons de représentation réelle et de commémoration. Les fêtes chrétiennes, par exemple, commémorent les faits de la vie du Christ et réalisent sa présence dans un sacrifice qui renouvelle indéfiniment sa passion, ou bien réunissent la célébration de la messe à la commémoration des saints. Il y a toujours une part de commémoration dans les fêtes et par conséquent une place de héros. Mais la commémoration pure ne contente pas les fidèles des héros. Ils éprouvent le besoin de les rapprocher d'eux pour leur rendre de la réalité, de rafraîchir, pour ainsi dire, leur idéal héroïque ; ils le rajeunissent en général en le changeant[2]. Par ce procédé, tout à fait analogue à celui qui a fait remplacer des héros anciens par de plus récents, des dieux ont été transformés en héros ; pour vivifier la notion de leur présence et de leur réalité, on les a humanisés et rajeunis. Les dieux des fêtes tendent au type du héros ; les héros ne s'écartent jamais tout à fait des dieux. On peut dire que le type du héros convient par excellence aux dieux des fêtes. Le plan de la vie humaine et celui des activités divines se rencontrent dans les fêtes ; les héros se trouvent à l'inter-

bœa during Holy Week, he had been struck by the emotion which the Good Friday service evoked ; and observing the next day the same general air of gloom and despondency, he questioned an old woman about it ; whereupon she replied : « Of course I am anxiou's ; for if Christ does not rise to morrow, we shall have no corn this year. »

1) K. Breysig, *o. l.*, p. 7.

2) Hubert-Mauss, *o. l.*, p. 493.

section, représentants de l'une, instruments des autres, symboles divins des sociétés.

*
* *

Il y a des fêtes qui commémorent effectivement des événements historiques. Entre cette commémoration effective et la commémoration conventionnelle d'événements mythiques, la différence originelle s'efface toute seule. Les héros mythiques, commémorés gratuitement, rejoignent les héros historiques. La différence de leur origine n'entraîne pas entre les uns et les autres différences de fonctions. Assez de légende, de mythe et de religiosité s'accumulent bien vite autour des faits et des personnages historiques qui sont objets de fêtes, pour que les uns n'aient rien à envier aux autres. En revanche, les héros historiques ont prêté aux héros mythique un peu de leur objectivité.

D'autre part, les rites à efficacité positive et pour ainsi dire physique, dont on peut supposer qu'ils ont fait le noyau primitif des fêtes qui n'ont pas été dans le principe destinées à célébrer des exploits réels, ont été débordés par le mythe, quand elles sont devenues des fêtes de héros ; le but positif a été dépassé par la représentation[1]. Celle-ci est devenue à elle-même sa propre fin. C'est précisément ce qui s'est passé dans les fêtes commémoratives. On y représente pour représenter. Mais si la partie de la fête qui met en scène le héros arrive à n'être plus que représentation et jeu, le héros lui-même se réduit en représentation pure; il est, en tout et pour tout, *dramatis persona*. De là vient que tant de héros sont des personnages de théâtre, dont l'histoire se décompose en situations, l'être en attitudes et en gestes et dont le caractère, que rien d'autre n'a dû déterminer, se compose, par contre, en caractère dramatique. Les types moraux que le drame a mis en scène ont pu se loger sous des masques vides de héros.

1) Plutarque, *Solon*, 29 : Solon proteste quand Thespis lui confesse le caractère purement représentatif de ses pièces. Cf W. Ridgeway, *o. l.*, p. 58.

Il ne suffit même pas de dire que la représentation dramatique de faits héroïques déborde le rituel positif de la fête. Elle constitue elle-même un rite distinct. C'est en tout cas un élément de surcroît, ajouté aux autres parties de la fête. Il est indépendant de celles-ci et finit par l'être de la fête elle-même. Quelque nécessaire qu'on puisse la supposer à l'origine, la relation du héros et du drame, du mythe et de la fête apparaît, à prendre l'ensemble des faits, comme assez lâche. Les fêtes changent de mythes[1]. Les mythes changent de fêtes et l'on sait que les fêtes à représentations dramatiques ont admis d'autres drames que ceux dont leurs propres héros étaient les sujets. Elles demandaient des représentations, mais la pièce représentée leur était indifférente. Cette autonomie relative du drame à l'égard de la fête a été certainement en Grèce la condition de son essor définitif. Les héros y ont gagné. Ils ont bénéficié de l'expérience humaine et de la réflexion que les hommes ont portée sur eux-mêmes dans leur travail littéraire.

Dans cette évolution de la représentation dramatique et de la fête, le héros, être religieux, s'est donc rapproché jusqu'à le rejoindre du héros littéraire. Ce n'est pas dire qu'ils fussent identiques dès l'origine, que le premier ne fût pas solidement implanté dans la pratique religieuse, ni même qu'il soit complètement ou rapidement sorti de la religion. Pour pratique que soit la religion, la représentation pure y a sa place et elle est grande. Laisser en dehors de la religion le mythe, quand il n'est pas uniquement employé à nourrir la piété et à donner un sens au rite nous paraît non seulement rétrécir la religion, mais l'appauvrir. Un insatiable besoin de réalité, mais aussi un irrépressible besoin de fantaisie la mènent. Tous deux d'ailleurs se contentent à bon marché, mais en religion, comme dans l'ensemble de la vie humaine, l'imagination devance l'activité positive et finit par lui donner des objets.

1) Exemple : L. R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 191.

La religion ne se passe pas d'imagination, mais l'imagination qui la sert est religieuse. L'exemple des héros est précisément fait pour montrer que, quand la représentation s'est émancipée, le mythe garde assez de valeur pratique pour suppléer à ce que l'appui du rite ne lui donne plus. En se déliant de tout rapport direct et spécial avec certains rites, certaines fêtes, certaines notions et certains besoins religieux, la représentation du héros ne perd pas d'un seul coup toute espèce de sens, de contre-partie sentimentale et morale. Elle n'est jamais un simple jeu d'imagination, dénué d'intérêt et de portée pour ceux qui s'y livrent. Image lumimineuse qui surgit d'obscures réflexions, elle est un pôle d'attraction pour les pensées flottantes et les sentiments confus; elle est aussi un principe d'action[1]. On peut dire des héros, comme des saints, que leur vie est édifiante, édificatrice de valeurs qui ne sont pas les mêmes, mais que les religions n'ont pas dédaignées. Le spectacle de leurs faits et gestes donne des exemples efficaces d'énergie, de courage, de bon cœur, même de bonne humeur et de gaillardise. De même la fête à laquelle les fidèles prennent part est une source de bienfaits moraux, parmi lesquels il faut compter, au minimum, le réconfort et la distraction[2].

Symboles divins des sociétés, acteurs idéaux de leur histoire, modèles de mérite, exemples de vertu, types moraux et caractères, les héros ont passé par échelons du héros de la religion à celui de la littérature, dans l'évolution du drame et de l'épopée qui procèdent des fêtes. Tous les héros, à quelque degré que ce soit, étant des symboles et des types, aident les hommes et les groupes d'hommes à prendre conscience d'eux-mêmes. A chaque échelon, leur représentation garde toujours une sorte de valeur pratique, dont la religiosité ne varie et ne s'atténue qu'insensiblement.

Mais, dans la mesure où il tend vers le héros historique et

1) H. Jacobi, dans Hastings, *o. l.*, p. 659, du sentiment de *bhakti*, appliqué au héros. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, p. 65 sqq.

2) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 537 sqq.

surtout vers le héros de roman, le héros s'éloigne du dieu. Ils se spécialisent chacun dans leur sens et se font chacun leur domaine. Au dieu, les forces cosmiques; au héros, l'ingéniosité, la valeur et la misère humaine. Ils diffèrent comme le mythe et la légende. L'un se dirige vers le métaphysique; l'autre penche vers l'histoire et le conte. Nous sommes portés à croire que c'est un penchant de nature. Nous ne connaissons, en effet, l'histoire des héros que par des drames, des épopées ou des récits qui sont des résumés d'épopées ou des drames en puissance. Cette affinité des héros avec la littérature s'explique, s'il est vrai que les fêtes qui ont fait appel à ses essais informes, réunissent les conditions dans lesquels a pu se former la notion de héros et se déterminer ses caractères, si tout au moins son développement est en étroite relation avec elles. Mais nous ne saurions dire que tous les héros procèdent des fêtes. Nous croyons seulement que les héros des fêtes sont les plus vivants, les plus colorés, les plus populaires et les plus typiques, que les fêtes constituent des circonstances éminemment favorables à leur représentation et que l'exemple fourni par les fêtes est celui qui explique le mieux comment les sociétés se sont pourvues de héros. C'est dans les fêtes, où elles se concentrent, qu'elles peuvent se donner la plus complète représentation d'elles-mêmes sous les espèces de leurs emblèmes[1]. La place que tiennent par exemple les totems dans les fêtes des sociétés australiennes a été naturellement dévolue aux héros dans les sociétés qui peuvent se reconnaître en eux.

1) Par exemple les fêtes de métiers : χαλκεῖα, L.-R. Farnell, o. l., t. V, p. 378. Sur la concentration de la vie sociale irlandaise aux fêtes, cf. O'Curry, *Manners and Customs*, t. III, p. 542 sq.

III

Nous avons dit quelle place la tragédie grecque faisait à des scènes funéraires. Pourquoi l'imagination des hommes s'est-elle complue à se représenter la mort des héros? De leur existence dramatique c'est toujours le principal épisode. Le fait se comprendrait si, par une nécessité de nature, le héros devait figurer comme victime dans un sacrifice réel ou idéal. Les héros du drame saisonnier, que l'on a supposé à l'origine de la tragédie, meurent parce que ce qu'ils symbolisent souffre ou disparaît; leurs triomphes sont temporaires et, en fait, les héros des fêtes saisonnières triomphent moins qu'ils ne pâtissent[1]. Mais si l'héroïsation est indépendante de tout rituel, dont un incident puisse être représenté par la mort du héros, pourquoi le héros meurt-il ? Les héros qui n'ont pas vécu meurent à l'image de ceux qui sont morts, parce qu'ils revêtent leur condition humaine. Sans doute. Mais ils pourraient mourir sans bruit et passer. Non pas. Leur mort, fût-elle tranquille, n'est jamais banale. Elle a toujours quelque chose de singulier, de surprenant, de tragique ou d'édifiant qui attire l'attention. Souvent elle a le caractère d'une épreuve. On nous dit que les héros devaient passer à l'épreuve. Mais pourquoi fallait-il qu'ils y succombassent?

Si les héros sont par définition des hommes, ils sont également par définition des morts. En Grèce, le sanctuaire du héros est un tombeau : le culte du héros, un culte funéraire, où il reçoit les services qui sont dus aux morts. En Irlande, les fêtes, fêtes de héros, avaient pour théâtre des cimetières; elles se célébraient entre des tumulus funéraires, parmi lesquels se trouvait la tombe du héros ou de l'héroïne dont elles

1) La comparaison du coucher du soleil à la mort a fait traiter le dieu solaire en héros : J. Rhys, *Celtic Heathendom*, p. 383 sqq., *The sun hero*. Cf. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, p. 51.

commémoraient la mort. On ne court aucun risque à généraliser. Il est vrai qu'un grand nombre de tombeaux héroïques ont été usurpés ou vides. Il y en eut de supposés. En Irlande, chaque tertre, chaque butte naturelle ou artificielle est un *sidh*, c'est-à-dire, en fin de compte, un tombeau, et les personnages dont les noms s'y attachent sont des héros. Qu'il y ait eu des héros imaginaires et mythiques on en tombe d'accord. Mais que les héros, en général, aient été représentés sous les espèces des morts, le fait n'est pas contesté. Or, c'est la représentation qui importe. Héros et morts sont notions qui s'appellent ; culte des héros et culte des morts sont choses connexes et qui varient ensemble[1].

Comme contre-preuve, en Grèce par exemple, on constate que tous les dieux qui évoquent en quelque façon l'idée des morts, par la position de leur sanctuaire, par leur habitat, par leurs attributions, leurs aventures ou leur mode d'action se rapprochent des héros ou peuvent compter parmi eux ; tels sont les dieux chthoniens, tels sont les dieux guérisseurs, qui révélaient leurs secrets par le songe, comme les morts et les dieux de la possession[2]. Quant aux personnages, problablement exceptionnels, dont l'héroïsation semble avoir devancé la mort, ou bien la mort est passée si près d'eux qu'ils en sont restés touchés comme les martyrs épargnés[3], ou bien ils sont morts par figure, morts au monde. M. Czarnowski incline à considérer l'héroïsation comme une sorte d'initiation[4] dont la mort était l'agent ordinaire, mais qui pouvait faire défaut ; nous croyons en effet, pour prendre un exemple, que l'initiation compliquée des compagnons de Finn était de nature à les héroïser avant la lettre[5] ; or, quand on a voulu représenter l'initia-

1) A.-C. Haddon, *Heroes and hero-gods*, dans Hastings, o. *l.*, t. VI, p. 636.
2) J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 322 sqq.
3) E. Lucius, *Anfänge des Heiligenkults*, p. 61 sqq.
4) Czarnowski, p. 183, 197.
5) Cf. Ch. Squire, *The Mythology of the British Islands*, 1910, p. 207.

tion ou l'expliquer en termes de langage courant, on a généralement recouru à la figure de la mort et de la résurrection. Enfin, l'intime relation des héros et des fêtes convient à leurs caractères de morts, car les fêtes sont des dates du culte funéraire et, s'il est des esprits dont la part qu'ils prennent aux fêtes soit expressément mentionnée, ce sont les esprits des morts.

Serait-ce la mort qui, en fin de compte, héroïse et n'avons-nous pas fait fausse route en cherchant d'un autre côté. Un tombeau, un nom, une date, un geste mythique, voilà la substance d'une légende et d'un culte héroïque. Cette réunion d'éléments procède-t-elle de la mort ? Le héros est-il à proprement parler un mort puissant, un mort à *mana* ? La notion de mort puissant contient-elle en substance tout ce que développe celle du héros[1]. Au premier examen, le mort paraît être l'original du héros, le mort ou l'ancêtre. Telle est, semble-t-il la réponse des faits à la question que nous posions.

*
* *

Mais il y a morts et morts. Les héros sont des morts d'une nature particulière qui les sauve de l'oubli où tombent les autres morts. Ce sont des morts qui ne meurent pas. Partout les morts s'éloignent des vivants en troupes d'ombres pâles et anonymes[2]. Même là où la croyance à la vie future est la mieux assurée, la mémoire des générations passées s'efface vite. La rude personnalité des héros se détache en traits violents sur ce fond terne. Ce n'est pas le souvenir

1) O. Schrader, *Aryan Religion*, dans Hastings, *o. l.*, t. II, p. 25. P. Haupt, *Purim*, p. 19. Hans Schmidt, *Jona*, p. 111. Cf. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 140 : Und unter der Götterkulten sind es vornehmlich jene, in denen Seelenkult und Jenseitsvorstellungen zusammengeflossen sind, in denen sich die Motive zu dieser dramatischen Weiterbildung der liturgischen Handlungen zusammenfinden.

2) Cf. Rohde, *l. l.*, I, p. 146 sqq. Lucius, *l. l.*, p. 20.

3) K. Breysig, *o. l.*, p. 177.

d'une énergie éteinte qui s'attache à leur nom, mais une image toujours présente et toujours rafraîchie. Quand le héros est représenté sur le plan des autres morts, le contraste qui heurte sa faiblesse de mort à son éminente dignité de héros est choquant et pathétique. « Comme j'aimerais mieux, dit Achille, travailler la terre aux gages d'autrui, chez un pauvre paysan, à la huche mal garnie, que de régner ici, comme Hades, sur les morts[1] » Achille ne sait rien des siens et ne peut rien pour eux. A la vérité, les hommes ont demandé aux héros les mêmes services qu'aux morts, quand ceux-ci ne sont pas encore oubliés. Les morts, qui tiennent aux deux mondes, sacré et profane, sont en position d'en rendre ; c'est la contre-partie des soins religieux dont ils sont l'objet[2]. Ils ont des vues sur l'au-delà ; on les consulte. Ce sont des forces désintégrées, disponibles, mais non pas indépendantes, dont les vivants peuvent contrôler l'application, s'ils ont le moyen de s'en saisir. Mais on a remarqué que les héros, à ce point de vue n'excellent pas parmi les morts et ne justifient pas le culte exceptionnel qui leur est rendu[3]. S'ils l'emportent sur les autres, ce n'est pas par leur pouvoir, mais par l'appel plus fréquent qui y a été fait. C'est par le souvenir qui s'attache à eux et les désigne aux solliciteurs.

Mais le souvenir même de leur vie terrestre est le plus clair de leur vertu. C'est parce qu'ils ont servi les leurs de leur vivant qu'ils ne cessent de leur prêter l'aide la plus efficace. La puissance bienfaisante qui leur reste est celle de leur mythe. Ils ont une force d'exemple et de réconfort, et l'on pense moins à la condition et aux dons surhumains de leur âme immortelle que l'on ne se rappelle leurs gestes de vivants. Quand les ombres de ses compagnons achéens eurent épuisé le peu de vie qu'elles avaient retrouvé au

1) Homère, *Odyssée*, XI, 490 sqq.
2) Oracle de héros : E. Rohde, *Psyche*, 2e édit., t. I, 189 sqq.
3) K. Breysig, *o. l.*, pp. 6, 177.

sang du sacrifice, Ulysse, aux bords des Enfers, vit défiler d'autres ombres[1], celles de héros plus anciens; Minos, un sceptre à la main, jugeait les morts; Orion chassait encore sur la plaine d'asphodèle les bêtes qu'il avait tuées; Tityos, Tantale, Sisyphe, dans leurs attitudes consacrées, se détachent sur le fond d'oubli en bas-reliefs: l'ombre d'Hercule tire de l'arc[2]; mais Hercule lui-même n'est pas là, vivant en liesse avec les dieux immortels, soustrait à la mort ou réellement divinisé.

Mais il y a d'autres héros, dont on a attendu des secours positifs, sans qu'il fussent pour autant assimilés aux dieux. Arthur en est un; il n'était pas mort et pouvait revenir[3]. A Castor et à Pollux, auxquels la mort laissait des congés, Grecs et Latins ont su gré, en plusieurs occasions, de retours opportuns et d'une aide efficace[4]. Le cas d'Arthur n'est pas exceptionnel[5]. Nombreux sont les héros et particulièrement en Irlande, qui ont échappé à la déchéance de la mort; leur mort est une transgression des portes interdites; c'est ce qui en fait l'éclat digne de mémoire; ils sont entrés vivants dans le monde des morts; mais ils y vivent; il en est même qui savent en revenir[6].

En somme, si l'activité posthume des héros se distingue de celle des autres morts, c'est par des actes de vivants, dont ils sont crus capables pour avoir vaincu la mort. S'ils ont, en tant que morts, des mérites spéciaux, c'est par ce que leurs reliques, quand il en reste, conservent encore de leurs vertus et de leur force, c'est-à-dire de leur vie[7]. Le culte des héros est un culte de reliques et le culte des reliques est un culte

1) Homère, *Odyssée*, XI, 568 sqq.
2) *Ibid.*, 601, sqq.
3) J. Rhys, *Celtic Folk-Lore*, p. 493 sqq.
4) Sur la légende de la bataille du lac Régille, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 216.
5) Rhesos · Euripide, *Rhesos*, 970 sqq. L.-R. Farnell, o. *l.*, t. V, p. 100.
6) A. Nutt-K. Meyer, *The voyage of Bran*, 1895, 2 vol.
7) Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, I, 1909, cf. *Année sociologique*, t. XII, p. 247.

de puissances présentes. Mais ils vivent toujours en quelque manière par le souvenir et le mythe. Honorés comme morts, le fait de la mort, n'ajoute rien aux raisons essentielles qui leur font rendre un culte. Leur prestige ne devrait rien à la mort, si celle-ci n'achevait les épreuves qui les consacrent ; leur pouvoir surnaturel y perd ; celui des autres morts y gagne. Ce sont évidemment des morts puissants, mais en vertu de leur vie, par la ténacité de celle-ci[1] et non pas parce qu'ils possèdent d'éminentes qualités de morts. Il est fort exact que les héros sont des morts, mais c'est ce qui les différencie des morts qui en fait des héros. Ce n'est pas la mort qui les héroïse. La considération qui s'attache aux héros ne procède pas de celle qui a pu entourer de craintes, de respects et de soins les âmes immortelles des hommes quels qu'ils soient.

On lit dans l'*Ynglinga Saga* que, le dieu Frey, qui régnait sur la Suède, étant mort, sa famille le cacha dans un tumulus construit en manière d'habitation et dissimula sa mort aux Suédois jusqu'à ce que ceux-ci fussent rassurés sur les conséquences de sa disparition par une continuité de bonnes récoltes[2].

Ce récit donne l'exacte mesure de ce que valait un héros mort. Les héros sont de ces personnages dont on ne peut pas croire qu'ils meurent, ou dont la mort, n'étant jamais escomptée, est une éternelle surprise, éternellement déplorée. Les heureux, les puissants et les forts sont naturellement l'objet de pareils sentiments. La croyance à l'immortalité de l'âme triche avec la mort, qui brise inopinément des vies qui devraient continuer. L'immortalité des chefs a précédé celle du commun[3]. Voilà pourquoi les héros vivants ou immortels surnagent entre les morts.

1) K. Breysig, *o. l.*, p. 177.

2) *Ynglinga Saga*, XII, dans *The Saga Library*, t. III, p. 22. Cf. M.-E. Seaton, dans Hastings, *o. l.*, t. VI, p. 667. Frey se présente dans ce passage comme une sorte de roi-dieu.

3) W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 392.

⁂

Mais la notion de la mort n'est pas une notion claire, simple et partout la même. Discourir en général sur la représentation de la mort et des morts sans les définir est à peine légitime. Elles présentent des variantes, dont les affinités avec la représentation des héros méritent d'être prises en considération. M. Czarnowski s'y est arrêté.

L'*Ynglinga Saga* ajoute que, lorsque les Suédois ont connu la mort de Frey, ils se sont gardés de brûler son corps, selon l'usage, mais l'ont conservé dans le tumulus, pour l'avoir près d'eux[1]. Si la notion de la mort est hésitante et incertaine, elle est constante en un point. Nulle part on ne s'est représenté la mort comme un départ brusque et définitif[2]. A son premier coup, la vie s'attarde encore autour du cadavre. Partout on s'est imaginé un état passager de demi-mort, qui dure ou peut durer tant que n'est pas achevée la décomposition cadavérique. A ce premier stade de la mort correspond une première série de rites funéraires, veillée funèbre, sépulture provisoire, etc.

On verra que M. Czarnowski assimile la condition des héros irlandais à cet état intermédiaire entre la vie et la mort par lequel passent tous les morts, mais qui se prolongerait pour eux indéfiniment. Il en donne des exemples significatifs[3]. D'autre part la Grèce, pays à héros, est un pays à vampires. Les vampires, tantôt dangereux et méchants, tantôt bienfaisants et malheureux, sont des morts qui ne sont pas morts tout à fait ; leur corps n'a pu se décomposer comme il faut, soit que les rites funéraires n'aient

1) *Ynglinga Saga*, XIII, *l. l.*, p. 29.

2) R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, dans *Année Sociologique*, t. X, p. 48 sqq.

3) Czarnowski, p. 139. O'Curry, *Manners and Customs of the ancient Irish*, t. I, p. CCCXXI.

4) J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 394 sq., 412 sqq.

pas été complètement exécutés à leur égard, soit qu'ils aient manqué leur effet. Or, plusieurs exemples, souvent cités, montrent que la croyance des Grecs incorporait l'énergie posthume des héros à leur dépouille mortelle. Lorsque Clisthène, tyran de Sicyone, dont il a été question plus haut[1], voulut faire échec au pouvoir que le héros argien Adraste était encore capable d'exercer sur sa ville, il y fit apporter les restes de son ennemi particulier, Mélanippe, fils d'Astacos. La tradition grecque relative aux héros conserve le souvenir d'un temps où les prédécesseurs des Grecs historiques n'incinéraient pas les morts, mais les inhumaient dans des tombeaux qui étaient des chambres funéraires[2]. Les tombes héroïques, en Grèce, étaient des θόλοι, c'est-à-dire des chambres voûtées, des tombes mycéniennes, des habitations des morts, comme les grands tombeaux mégalithiques d'Irlande, qui étaient les palais de *Tuatha dé Danann*. En somme, tandis que l'on s'efforçait, pour la grande masse des morts, de faciliter, de hâter la désappropriation du corps, le départ de l'âme, on pensait, semble-t-il, l'avoir empêché pour les héros.

Ce rapprochement de faits, s'il est légitime, fournit une solution de la difficulté énoncée plus haut. On s'expliquerait de la sorte que les héros conservassent après la mort leurs qualités de vivants, en y gagnant quelque liberté d'action, un peu de mystère et de surnaturel. Ils entreraient d'ailleurs logiquement et régulièrement dans la classification des morts. Ce sont des morts qui, pour une certaine raison, n'ont pas dépouillé leur âme. La raison vaut-elle plus que l'effet ? Peut-être. En tout cas, c'est au tombeau, à la relique, suggérant l'idée qu'une vie latente y est enfermée, capable de se réveiller avec sa puissance, que s'adressent en fin de compte la révérence et le culte. L'entretien, le service et l'usage de cette puissance assoupie font l'objet et la raison de celui-ci.

1) Voir plus haut, p. 211, n. 2.
2) W. Ridgeway, *Early age of Greece*, p. 508 sqq.

Toutefois, je n'ai pas comparé sans scrupule à des corps de vampires les reliques de héros. Quand Cimon rapporta à Athènes celles de Thésée, c'étaient des os bien secs. Les morts des maisons funéraires, comme les momies égyptiennes avaient passé par tous les degrés du rituel purificateur qui achève le stage des morts. La comparaison proposée entre la condition posthume des héros et l'état premier de la mort vaut certainement comme figure, nous sommes moins sûrs qu'elle vaille comme raison, au moins comme raison général de l'héroïsation.

Mais dans un cas aussi complexe nous n'en sommes pas à un facteur près. M. Czarnowski explique en effet fort ingénieusement d'une autre façon, par l'idée que les Celtes se faisaient de la mort définitive, non seulement les espérances de salut qu'ils attachaient aux héros, mais l'aptitude générale de ceux-ci à remplir un nombre indéfini de fonctions divines. Les héros, selon les Irlandais, sont capables de revenir sur terre en se réincarnant. Or, selon eux, toutes les âmes indifféremment peuvent se réincarner. La mort les rend disponibles. C'est sous cette forme que les Irlandais ont conçu la vie d'outre-tombe. Elle remplit un réservoir de vie que sans cesse vident les naissances. Le pays des morts est le berceau de la vie. Les âmes en sont sorties, par troupes à l'origine, puis une à une, pour peupler la terre des vivants. Cette représentation d'une immortalité qui se déroule en réincarnations est apparemment en contradiction avec celle d'une survie et d'une mort incomplète que nous venons d'examiner, car la transmigration ne peut commencer qu'au moment où la mort a produit toutes ses conséquences et quand le corps est complètement désaffecté. Mais il ne faut pas s'arrêter à cette contradiction ; toutes les notions religieuses en comportent et en concilient. Celle des héros paraît s'accommoder d'une pareille représentation de la mort et de ses conséquences. L'immortalité commune des morts est alors la raison et la condition de leur propre immortalité. Même, la mort qui les consacre, dans l'épreuve où

ils sucombent, les met en mesure d'exercer plus efficacement leur vertu après une autre naissance. D'ailleurs, les âmes ne se distinguent en aucune façon, ni dans l'autre monde où elles doivent affluer, ni dans ce monde où elles s'agitent, des autres esprits et, en particulier, de ceux qui circulent en troupes invisibles dans les fêtes. Le réservoir des uns et des autres est le même et fournit à tout indifféremment ; les mêmes esprits deviennent, selon les hasards de leur affectation, dieux, héros ou simples mortels. Ainsi le roi irlandais Mongan passait pour être à la fois la réincarnation du héros Finn et du dieu Manannan[1]. La synthèse de principes contradictoires qu'enveloppe la nature héroïque se trouve réalisée dans de pareilles conditions. Ce passage d'un même esprit à travers une pluralité de fonctions, qui le mènent du gouvernement de la nature à celui d'une tribu, en lui donnant le moyen d'y ramifier indéfiniment sa parenté, explique d'une façon concrète quelle est par rapport à une société la position du héros[2]. Par lui elle a prise sur le monde où elle vit, sur lui est fondée l'autorité qui la gouverne et de lui émane la force sur laquelle elle compte, car si elle se représente une âme de héros se réincarnant parmi elle, c'est dans le chef qu'elle la reconnait ; en un mot elle peut se résumer en son héros comme en son chef et son représentant envers les dieux et envers les hommes. La mort n'y contrevient pas ; elle ne fait que diversifier les liens qui rattachent le symbolisé au symbole.

Nous venons de raisonner comme si les réincarnations avaient été censées se reproduire dans un cercle de parenté étroitement tracé[3]. Si quelque esprit de fantaisie a présidé à la représentation des incarnations, le cercle ne s'en est pas trouvé indéfiniment élargi, car il ne s'agissait toujours

1) Czarnowski, p. 166 sqq. ; A. Nutt-Ku. Meyer, *Voyage of Bran*, t. I, p. 199 sqq.

2) *Voyage of Bran*, t. I, p. 42 sqq. ; t. II, p. 1 sqq.

3) Exemple des *Hui Amalgada*, cf. Czarnowski, p. 159.

que de l'Irlande. Mais au moins les héros et les autres morts ne sont plus séparés, dans cette conception, par des différences irréductibles; les premiers ne se distinguent que par un indice d'excellence. La discordance pathétique, où se sont heurtées quelquefois la représentation de la mort et celle du héros, semble être aplanie. La difficulté a disparu, mais par omission; les morts ne comptent plus, il n'y a plus que des esprits parmi lesquels ceux qui reçoivent un culte sont des héros, à moins que ce ne soient des dieux.

Malheureusement, ce moyen de réduire les héros aux morts ne nous est pas donné partout. La croyance à la réincarnation des âmes n'est pas commune à toutes les sociétés qui ont eu des héros. La Grèce s'en est passée. Mais en outre la même difficulté reparait d'un autre côté; car nulle théorie de l'au-delà ne dépouille plus complètement les morts de leur humanité et de leur individualité que celle dont il vient d'être question; nulle ne fait mieux comprendre que les morts, comme pour les Grecs, deviennent normalement des δαίμονες, des *genii*, des forces anonymes dépourvues d'attributs permanents[1]. Or, pour les Irlandais, les héros, les dieux aussi, mais on a vu qu'ils se ressemblent, conservaient à travers leurs réincarnations le souvenir de de leur nom et de leur caractère. C'est à notre avis un trait irréductible et spécifique. Δαίμονες et ἥρωες sont deux noms et deux espèces. Toutes deux sont alimentées par la mort. Le fait pur et simple de la mort ne qualifie donc en aucune façon les héros. Tout au contraire, il faut demander à leur caractère de héros la raison de la ténacité avec laquelle leur âme doit demeurer attachée à leurs restes mortels et leur nom à leur âme. Il s'agit, cela va sans dire, des héros typiques, par rapport auxquels se définit par reflet la valeur des autres, et dont il reste autre chose qu'un culte ou un monument. Car, là où sont développés les cultes héroïques, il en est une foule que rien ne distingue, pas même un nom, du reste des morts obscurs et oubliés.

1) H. Usener, *Götternamen*, p. 253 sqq.

*
* *

N'est-ce pas cependant à titres d'ancêtres que les héros ont été pourvus par l'imagination des leurs de ces dons qui les distinguent des autres morts[1]? Nous avons, en effet, admis que les sociétés à base de parenté sont favorables au développement des cultes héroïques. Les ancêtres font aisément figure de héros. Mais réciproquement des familles s'arrogent par libre choix comme ancêtres des héros disponibles. C'est ainsi qu'un grand nombre de familles grecques faisaient remonter leur origine à Héraklès[2], par désir de s'illustrer sans doute; sans doute aussi pour avoir oublié leurs ancêtres véritables, car, là même où le culte des ancêtres est pratiqué, il ne réussit à sauver la mémoire que des plus prochaines générations. En outre, on a indiqué plus haut que les principaux d'entre les héros n'avaient avec leurs associés humains qu'une parenté de médiocre aloi. Ce sont d'ailleurs ceux des groupes les plus larges où la paternité de l'ancêtre ne peut être qu'une paternité symbolique. Placés en tête des généalogies dont les branches moyennes sont tombées, les héros s'y dressent comme des figures emblématiques. C'est moins par le sang que par les armes qu'ils sont les chefs de la parenté[3]. Le héros ancêtre d'une famille ou d'un clan est celui dont ils tiennent leur blason. Tel Magennis, ancêtre de Conall Cernach, l'un des compagnons de Cuchulainn. C'était de lui que venait l'insigne de la main rouge, qui s'est perpétué. Dans une course, qui avait pour prix l'attribution d'un territoire disputé par deux tribus rivales, Magennis, près d'être battu, s'était coupé une main et de l'autre l'avait jetée au but[4].

La qualité de héros domine celle d'ancêtre, chez les

1) H. Usener, *Stoff des griechischen Epos*, l. l., p. 19.
2) P. Friedländer, *Herakles*, p. 139.
3) J.-F.-M. Ffrench, *Prehistoric faiths and Worship* : XI, *Irish tribal badges*, p. 165, P.-W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, t. II, p. 190 sqq.
4) O'Curry, *Manners and Customs*, t. III, p. 265.

personnages qui les possèdent toutes les deux, comme leur condition de héros domine leur condition de mort. Elles étaient au surplus parfaitement distinctes[1]. On pourra dire que l'une procède de l'autre, mais laquelle? Bien loin qu'il soit évident que le culte des héros dérive du culte funéraire ou du culte ancestral, il est vraisemblable qu'ils soient l'un et l'autre une extension du culte des héros[2].

⁂

La nature des héros s'exprime dans l'ensemble de leur légende. Si la mort y ajoute quelque chose de capital, c'est par ses circonstances. Chaque fois qu'elles sont rapportées, elles sont en effet telles, qu'elles rehaussent la légende. M. Czarnowski le dit très exactement : la mort des héros a une portée sociale[3]. Elle apparaît comme un sacrifice ou comme une sanction, comme un exemple ; elle est violente, rituelle, exceptionnelle, magnifique. Par là, si elle entre pour sa quote part dans la représentation des héros, elle contribue à les qualifier. Pour conclure ce débat, nous ne croyons pas que la notion de héros résulte de l'adjonction d'un déterminatif à la notion de mort, mais que la mort est un adjectif aux autres éléments de cette notion.

C'est ce que révèle, entre autres choses, le grand nombre de héros qui font fonctions de génies locaux[4]. Une chanson ne saurait évoquer deux jeunes gens qui se rendent ensemble au bord d'un lac, sans conclure qu'ils s'y sont noyés. C'est une nécessité logique. La mort fixe l'esprit, elle arrête le héros ou le dieu dans sa course, là où son image doit rester attachée.

1) Platon, *Lois*, 717 a, distingue cinq catégories d'êtres, auxquels se rendent des honneurs divins, dans l'ordre suivant : dieux olympiens, dieux chthoniens, démons, héros, dieux ancestraux (θεοί πατρῷοι).

2) J.-E. Harrison, *Prolegomena*, p. 350 sqq. Cf. L. H. Gray, dans Hastings, *o. l.*, t. VI, p. 662, sur l'évolution d'un culte de héros en culte de *fravashis*.

3) Czarnowski, p. 179.

4) Czarnowski, p. 263.

Mais, de plus, il semble qu'il y ait une convenance pour ainsi dire esthétique entre la qualité des héros et le sort final qui leur est imaginé. Un héros n'est complet que s'il fait une fin pathétique et plus encore, semble-t-il, si la société qui se mire en lui a souffert de son désastre. On s'étonne que les peuples prennent plaisir à commémorer leurs défaites. La douleur rétrospective qu'ils éprouvent est une source d'intimes satisfactions.

Le goût esthétique de la douleur cherchée n'est pas une dépravation sentimentale de l'humanité vieillie, ni un raffinement de son âge adulte. Il commence très bas et très tôt. Il trouvait sa satisfaction dans nombre de fêtes. Les Anthestéries d'Athènes et les Adonies, avec leur étalage de deuil, suivi de détente joyeuse, en sont des exemples. Le jeu de la douleur, le rappel ou l'anticipation du chagrin, qui ne blesse pas parce qu'il est anticipé ou passé, est un constraste à la joie et au rire, mais il en est également un équivalent et peut-être un stimulant.

S'il s'agit d'un personnage, une suite ininterrompue de succès et de réussites ne plaît qu'à demi et finit par déplaire. Dans le domaine de l'imagination, elle engendre l'ennui ; la défaveur, dans la réalité. Il faut que les travaux d'Hercule se limitent à douze et qu'il meure. On ne compte pas les catastrophes héroïques. Roland succombe ; Siegfried est trahi ; Jeanne d'Arc est condamnée ; les dieux d'Irlande, qui sont des héros, sont écrasés et s'enfuient sous terre dans la paix de leur crépuscule.

Le pathétique relève l'intérêt des mythes héroïques. Mais surtout, il faut au héros la pitié, la sympathie, le retour sur soi-même que fait faire au public l'émotion rétrospective de douleurs dont il eût pu être affecté. Lorsque l'histoire tourne trop bien, son héros nous reste étranger ; il ne nous touche pas ; il n'est pas assez près de nous et n'est pas assez réel.

La continuité du succès est un élément d'un merveilleux qui n'est pas le merveilleux héroïque, mais, par exemple,

celui des contes. Le conte doit finir bien. Le mythe héroïque finit mal. M. Wundt a écrit avec beaucoup de justesse que le héros du conte est un enfant, auquel s'ouvrent sans limites le monde et les aventures. Le héros véritable est un homme, qui se heurte aux limites de son pouvoir[1] et du pouvoir humain.

La continuité des triomphes moraux que remportent les saints constitue l'une des différences qui les séparent des héros. M. Czarnowski l'a notée justement[2]. Ce sont les héros de la religion, mais ce ne sont pas, sauf exception, comme saint Patrick, des héros par excellence. Trop parfaits ou trop heureux, ils ne passent pas, par d'assez dangereuses épreuves et leur impassibilité est trop inébranlable pour qu'ils soient aussi près du cœur des hommes que les héros. Les faiblesses de ceux-ci et leurs échecs leur donnent de l'humanité. Leur catastrophe achève leur type et finit de les accommoder à leur fonction symbolique. Elle termine l'idéal rêvé par la surprise de la mort. Elle ajoute, pour ainsi dire, le mythe de celle-ci aux mythes de la vie. C'est, en effet, par un véritable mythe de la mort que se termine, par exemple, la légende du grand héros polynésien Maui, qui est un héros entre les héros. Il a perfectionné hameçons et filets, inventé le feu, pêché les îles, enchaîné le soleil ; mais il est mort et c'est parce qu'il est mort que la mort sévit dans le monde[3]. Mythes de la vie, mythe de la mort, dans celui-ci comme dans celui-là le héros fait son personnage et c'est le personnage principal.

Mais c'est le mythe qui fait le héros, ce n'est pas la mort. Nous ne pensons pas que, les morts une fois pourvus d'âmes immortelles, quelques-uns d'entre eux n'aient eu qu'à s'élever au grade de héros[4]. Il y a des héros qui effective-

1) W. Wundt. *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 371.

2) Czarnowski, p. 316.

3) E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, t. I, 2e éd., p. 345.

4) J.-G. Frazer, *The Belief in immortality and the Worship of the dead*, Gifford Lectures, 1911-12. M. Frazer donne comme exemple d'une première

ment sont des morts ; il y en a d'autres qui ne sont que mythe et légende. Nous pensons qu'on ne saurait les séparer les uns des autres. Nous nous sommes surtout occupés des seconds, croyant qu'ils doivent moins aux premiers que ceux-ci ne leur doivent. Le développement normal de leur légende les conduit au type du mort puissant. Les conditions dans lesquelles elle se développe y sont même favorables. La mort du héros convient en effet à ces fêtes tristes où les sociétés troublées, ou bien anticipant leurs troubles, se recueillent dans la contemplation de leurs peines[1]. Entre leur culte funèbre et le culte funéraire des échanges se sont produits. Distincts à l'origine, ils se sont rejoints, croisés, même identifiés[2]. Des morts sont devenus des héros : les héros des morts. C'est à cet état d'enchevêtrement que l'Irlande présente leurs cultes. Tenir compte de leur confusion n'est pas renoncer à les distinguer dans leurs origines ?

Des témoignages importants de leurs différences spécifiques nous ont été laissés. Ce qui reste du héros, en cas d'extrême réduction, c'est un indice de fonction : héros médecins, héros de la néoménie chez les Grecs[3]. Nous en concluons qu'il est par essence et au fond un symbole de fait social. Le tombeau est un support du symbole. Les héros tiennent moins aux morts qu'aux dieux de fonctions, aux dieux particuliers, aux *Sondergötter* définis par Usener. Bon nombre de ces dieux spéciaux sont des héros. Tels sont, entre autres, ceux des fêtes que nous avons rencontrés tout à l'heure, en discutant la relation du drame festival et

forme de culte, procédant directement de la représentation de l'âme du mort, celui du serpent Wollunqua, chez les Warramunga (Australie septentrionale). Le Wollunqua est un totem, mais purement mythique et seul de son espèce. Il est l'objet de fêtes à figurations dramatiques dont le caractère désintéressé a été fortement mis en lumière par M. Durkheim (E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 539).

1) D. Durkheim, *o. l.*, p. 556 sqq.

2) Sur les effets de ce croisement, cf. Wundt, *Völkerpsychologie l. l.*, p. 445.

3) Héros médecins : H. Usener, *Götternamen*, ch. 10, p. 147. Νεομήνιος; W. Schmidt, *Geburtstag*, p. 88.

des cultes héroïques. Les héros sont des symboles de fonctions et de caractères sociaux, qui rendent témoignage jusqu'à la mort, comme Hippolyte, héros de la pureté[1]. Moins limités dans leurs fonctions et dans le cercle de leurs fidèles, ils seraient devenus des dieux, malgré la mort; mais d'ailleurs on sait qu'ils le sont devenus.

IV

Ce n'est pas que nous essayions, au terme de cet examen, de réduire aux traits un peu secs du *genius* la notion de héros, après nous être efforcés jusqu'ici de ne pas la dépouiller en l'analysant de ses enveloppes légendaires et littéraires. Elle ne se définit pas par la symbolisation pure et simple, sans acception de signes. Le héros est peut-être plutôt un caractère qu'une personne. Sa personnalité est est parfois bien pâle, mais elle tend vers des formes colorées et définies. La personnalité des héros est définie par des actes, qu'ils ont accomplis une fois; ils ont une histoire; cette histoire est une légende; cette légende importe à leur rôle. Le héros est à proprement parler une formation mythologique et d'une certaine complexité; c'est un être d'imagination.

L'imagination qui fait les héros travaille sur des données certaines. Quand les hommes éprouvent le besoin de transposer dans un mode relevé ce qu'ils font ou souffrent, croient faire ou croient souffrir au pluriel et au collectif, les mêmes verbes mis au singulier, ont pour sujet le héros. Les attaches humaines et sociales des héros limitent leur compétence et leur horizon et leur assignent dans l'ordre des formations mythologiques un rang subordonné. Les héros sont des divinités à la mesure des choses qui ne sont pas

1) L. Séchan, *La légende d'Hippolyte dans l'antiquité*, dans la *Revue des Études grecques*, 1911, p. 105 sqq.

universelles en valeur, ni en grandeur ou des sociétés qui ne sont pas très vastes. Ils sont à la hauteur des étages sociaux d'où le regard ne porte pas très haut. La mythologie populaire cultive les héros[1]. Les types de héros se développent dans la mythologie quand elle tourne à la légende. Mais ordre hiérarchique n'est pas ordre généalogique. Sur la succession et l'enchainement des formations mythologiques nous sommes dans une complète obscurité. Elles répondent à des besoins divers de l'esprit religieux, entre lesquels nous n'avons aucune raison de supposer un ordre chronologique. Dieux, héros, démons de diverses sortes sont d'ailleurs interchangeables. Toutefois nous n'entendons pas réduire leur distinction à une différence de point de vue.

La formation mythologique que constituent les héros est complexe ; elle est variable ; elle est flottante à la limite des autres formations. Mais elle est marquée néanmoins de traits assez fermes et reconnaissables. Elle comporte des éléments essentiels. Notre examen, comme celui de M. Czarnowski, en a retenu deux, l'élément funéraire et l'élément épico-dramatique des cultes et des légendes de héros. Mort et tombeau d'une part, fêtes de l'autre sont pour les héros des données constitutives dont l'importance relative est d'ailleurs variable. Il y a de part et d'autre des possibilités de héros. Mais les ressources que les fêtes fournissent à la figuration, l'élan qu'elles donnent à l'imagination et la liberté qu'elles lui laissent sont pour l'élément épique et dramatique des légendes de héros le principe et la condition d'un développement merveilleux. C'est l'élément positif de ces représentations. L'autre est en partie négatif.

Le jeu de marionnettes sacrées que possèdent les Indiens Hopis donne un exemple complet, clair et concret de ce qu'est et de ce que comprend le panthéon héroïque d'une société. On les nomme *Katcinas* ; nous en avons une

1) E. Rohde, *Psyche*, t. I, p. 191 sqq.

énumération complète, descriptive et illustrée[1] « Les *Katcinas* sont les poupées-masques des divers dieux des diverses cérémonies du culte hopi ; la marionnette a en effet maintes fois remplacé, dans le rituel, le personnage masqué représentant le dieu[2]. » Chacune d'elles figure dans une fête ou dans plusieurs fêtes. « Les Katcinas sont les « Anciens des clans » ; ce sont, en même temps que des dieux, des ancêtres, réincarnés d'ailleurs dans leurs descendants. Même celles qui ont été certainement inventées, mêmes celles qui sont parvenus aux Hopis par emprunt à d'autres pueblos, ou celles qui furent acquises par héritage de clans éteints, sont figurées sous cette forme. »[3] Il y a parmi elles les figures d'êtres de toutes sortes et de tout rang, mais qui, sous leurs espèces de Katcinas, font fonction de héros. Elles sont introduites dans les fêtes pour y faire, comme les héros, leur partie représentative et supplémentaire. Elles constituent un jeu de symboles que les fêtes mettent en mouvement. Mais ces héros sont des marionnettes et les héros, en général sont des personnages dont la représentation est un jeu. Le langage en somme dit juste, qui désigne d'un même mot les héros du culte et ceux de la littérature. Les premiers ne sont complets que quand ils ont déjà quelque chose des seconds.

∴

Les Katcinas sont les symboles des clans hopis et celles qui sont en disponibilité sont également conçues comme des symboles de clans. De la même façon tous les héros, quelle que soit leur affectation spéciale sont des ancêtres, des fondateurs, des symboles de sociétés. Pour quelques-uns, c'est une convention. Pour la plupart, c'est un témoignage véridique de leur nature et de leur origine. Ils émanent effec-

1) W. Fewkes, *Hopi Katcinas*, 21st *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1904.
2) M. Mauss, dans *Année sociologique*, t. IX, p. 262.
3) M. Mauss, *l. l.*, p. 263.

tivement de certaines sociétés. Celles qui tiennent du clan sont favorables aux héros.

Les clans des Indiens Pueblos sont des clans totémiques dans une société dont le totémisme a beaucoup évolué. D'autres sociétés totémiques, par exemple en Australie, ont imaginé des esprits[1], qui, par quelques traits, ressemblent aux héros ; ce sont des morts du passé lointain, capables de revenir et de se réincarner, comme les héros irlandais et les Katcinas, sans parenté immédiate avec les hommes, mais placés au sommet de la généalogie des clans. Ce sont des esprits totémiques. Les héros tiennent-ils donc des totems ? Le totémisme fournit-il un point de vue d'où l'on peut voir se dérouler à partir du commencement des religions le système entier des cultes héroïques ? Il est tentant de remonter aussi haut et M. Czarnowski y a songé. Il a énuméré, dans un appendice, quelques faits qui peuvent paraître des survivances du totémisme[2], mais dont il est difficile de conclure que le culte celtique des héros se soit élevé sur une base de cultes totémiques.

Héros et totems tiennent à des sociétés dont le clan est la base et sont unis aux hommes par les liens de la parenté lâche qui constitue clans et tribus. Entre leurs dépendants humains et le monde, c'est du côté des hommes qu'ils sont. Ressem-

1) B. Spencer et F.-J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, pp. 73, 119, 387 sqq., 418, 515. M. K. Breysig, *o. l.*, p. 63, range les esprits de l'*Alcheringa* des Arunta au nombre de ses héros civilisateurs, mais sans tenir compte de leur nature totémique.

2) Voici un fait qui me paraît devoir être joint à la liste. Les habitants du comté d'Ossory, en Irlande, ont une réputation de lycanthropie, dont le plus ancien témoignage nous est donné par Giraldus Cambrensis ; ils la doivent à la présence parmi eux d'un clan descendant des loups (*sil na faelchon*) dont l'ancêtre humain se nomme *Laighnech Faelad* (*fael*, le loup). Dans le comté d'Argyll, les *Cinel Loairn* sont un autre clan du loup (gaélique *loarn*, loup). Or le loup, ou plutôt le chien-loup, *faelchú*, a sa famille mythologique : chien-loup de Manannan, chien-loup du *Dispater* gaulois. G. Henderson, *Survivals in belief among the Celts*, p. 170 ; J.-A. Mac Culloch, *The religion of the ancient Celts*, p. 218. Cf. H. Hubert, *Notes d'archéologie et de philologie celtiques*, I, *Gweilgi, l'Océan et le Carnassier androphages*, dans *Revue celtique*, 1913, p. 8 sqq.

blances et différence de symboles sociaux; relation des êtres imaginaires et des formes sociales; le rapprochement des totems et des héros rappelle à la fin du livre, sous une forme concrète et pressante, son problème principal. S'il peut, à peu près, se poser en ces termes, les données manquent pour en formuler un énoncé plus précis. On parlera peut-être du clan héroïque comme on parle du clan totémique. Sur les rapports de l'un à l'autre je souhaite que d'autres nous renseignent. Mais ce n'est pas la tradition celtique qui les mettra en mesure de nous instruire là-dessus comme il faut.

H. Hubert.

L'ÉNIGME DE LA SECONDE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS

Le petit écrit qui nous a été transmis sous le titre de « Seconde épître de l'apôtre Paul aux Thessaloniciens » ne présente pas, si on le considère en lui-même, d'exceptionnelles difficultés d'interprétation. Mais dès qu'on essaye de saisir les relations de cette seconde épître avec la première, on se heurte à une des plus singulières énigmes que présente la littérature du Nouveau-Testament.

I

Rappelons d'abord ce qu'est la première épître aux Thessaloniciens dont l'authenticité, un moment contestée par l'école de Tubingue, puis par l'école hollandaise, est aujourd'hui, et à bon droit, reconnue par l'immense majorité des critiques.

A la fin de 49 ou au début de 50[1], quittant Philippes à la suite d'incidents tumultueux que sa prédication avait provoqués, Paul vint à Thessalonique, l'actuelle Salonique, la seconde ville d'Europe où fut fondée une église importante. D'après les Actes (*17*, *2*) il y enseigna dans la synagogue pendants trois sabbats et convertit quelques Juifs, un grand nombre de Grecs prosélytes et quelques femmes en qui il faut vraisemblablement voir des païennes, puisqu'elles ne sont confondues ni avec les Juifs ni avec les prosélytes (*17*, *4*). Les données de l'épître permettent d'affirmer que les païens d'origine n'étaient pas seulement représentés dans l'église

1) Pour la justification des dates que nous adoptons nous nous permettons de renvoyer à notre *Essai sur la chronologie paulinienne*, Revue, tome LXV, mai-juin 1912.

de Thessalonique mais qu'ils en formaient la majorité. Le cadre assigné à la prédication de Paul par le livre des Actes doit donc être élargi : l'apôtre dut enseigner ailleurs encore qu'à la synagogue. L'intimité des liens que l'épître nous révèle entre lui et la jeune église et, d'autre part, le fait que pendant qu'il était à Thessalonique, Paul reçut par deux fois des subsides de Philippes (*Phil.*, *4*, *16*) obligent à considérer comme trop brève la durée de trois sabbats assignée au séjour de Paul à Thessalonique.

L'épître et le livre des Actes s'accordent sur ce point que l'apôtre fut contraint de quitter précipitamment Thessalonique à un moment où l'église ne lui paraissait pas encore en état de se passer de ses soins et de sa direction. Le rédacteur des Actes paraît avoir abrégé, jusqu'à le rendre sur certains points incompréhensible, le récit des circonstances qui amenèrent le départ de Paul. Il semble aussi qu'il se soit attaché à faire passer des païens aux Juifs la responsabilité des incidents survenus. Divers indices donnent, en effet, à penser que ce fut une décision de l'autorité romaine et non seulement l'hostilité des Juifs qui obligea Paul à quitter Thessalonique et qui l'empêcha d'y revenir aussitôt qu'il l'aurait désiré. Jason qui donnait l'hospitalité aux missionnaires dût comparaître devant les magistrats et verser une caution. Nous ne savons pas au juste ce que devait garantir cette caution, peut-être la promesse de faire partir les étrangers dont la présence avait occasionné des troubles. Lorsque les incidents qui s'étaient produits à Thessalonique eurent leur répercussion à Bérée, Paul dut quitter non seulement la ville mais la province et lorsque, d'Achaie, il voulut y revenir il ne le put à cause de l'opposition de Satan (*I Thess.*, *2*, *18*), c'est-à-dire d'un obstacle infranchissable. Tout cela donne l'impression que Paul à Thessalonique s'est heurté à autre chose encore qu'à l'hostilité des Juifs.

En quittant Thessalonique Paul se rendit à Bérée, petite ville du voisinage, d'où il comptait, si les circonstances s'y prêtaient, revenir facilement à Thessalonique. L'apôtre re-

çut des Juifs de Bérée un accueil auquel il n'était pas habitué ; il put constituer parmi eux une petite communauté (*Actes*, *17*, *10-12*). Le témoignage des Actes est ici en contradiction frappante avec la théorie du rédacteur sur les relations de l'apôtre avec les Juifs. C'est là une garantie de sa valeur.

L'activité d'émissaires juifs venus de Thessalonique obligea Paul à quitter la Macédoine. Sans laisser au mouvement que ces émissaires devaient provoquer le temps de se développer, les frères de Bérée firent partir Paul et l'accompagnèrent jusqu'à Athènes. L'apôtre seul paraît avoir été visé puisqu'à son départ Silas et Timothée purent rester à Thessalonique sans y être inquiétés (*Actes*, *17*, *13-15*). Les compagnons de Paul devaient le rejoindre à Athènes (*Actes*, *17*, *15*). L'apôtre se résigna pourtant à rester seul dans cette ville et, le projet qu'il avait fait par deux fois de retourner à Thessalonique n'ayant pu aboutir, il chargea Timothée d'aller visiter l'église de sa part[1]. Silas doit avoir été en même temps chargé d'une mission analogue, aussi en Macédoine.

C'est à Corinthe que Paul fut rejoint par Timothée et reçut par lui des nouvelles de Thessalonique (*Actes*, *18*, *5*). Ces nouvelles étaient probablement orales puisque dans son épître l'apôtre ne fait pas allusion à une lettre qu'il aurait reçue des Thessaloniciens.

Les renseignements donnés par Timothée étaient, d'une manière générale, satisfaisants (*I Thess.*, *2*, *19*; *3*, *6-8* ; *4*, *9*). Ils révélaient cependant que, sur quelques points, les Thessaloniciens avaient besoin des exhortations et des directions de l'apôtre. A défaut d'une visite, provisoirement encore impossible, Paul écrit aux Thessaloniciens pour leur exprimer les sentiments qu'il a pour eux et pour « remédier aux déficits de leur foi » (*3*, *10*).

1) Il ne semble pas que la mission confiée à Timothée ait été déterminée par des nouvelles ou par une lettre que Paul aurait reçues de Thessalonique.

II

Toute la première partie de la lettre de Paul est consacrée à une apologie de sa personne, du rôle qu'il a joué à Thessalonique, des conditions dans lesquelles il en est parti. Certaines personnes attaquaient donc l'apôtre à propos de son départ. Elles le présentaient sans doute, comme un de ces rhéteurs qui allaient de ville en ville, flattant les gens, prononçant des discours captieux et subtils pour s'assurer profits, honneurs et influence, indifférents d'ailleurs à ce qu'ils enseignaient et incapables de faire le moindre sacrifice pour les doctrines qu'ils prêchaient, tout disposés au contraire à fuir si le moindre péril se dessinait[1], sans se préoccuper de ceux qui s'étaient attachés à eux.

Nous ne savons pas si les calomniateurs de l'apôtre étaient des Juifs ou des païens : ils doivent en tous cas être cherchés en dehors de l'église puisque Paul ne les vise pas personnellement, mais s'adresse seulement à des gens qui auraient pu, à la longue, se laisser influencer par les calomnies qu'ils entendaient répéter.

Dans le domaine de la vie morale, l'apôtre éprouve le besoin d'insister dans sa lettre sur trois points. Il y a d'abord ce qu'il exprime par le terme général d'ἁγιασμός qui comporte à la fois la pureté morale et l'honnêteté (*4, 3-8*). La débauche et l'injustice, que les moralistes stoïciens regardaient comme les deux vices fondamentaux obligeaient les prédicateurs chrétiens à une vigilance et à des efforts de tous les instants. Il ne semble pas que des faits particuliers de débauche ou de malhonnêteté se soient

1) Paul répond à ces accusations en rappelant que s'il n'est pas revenu à Thessalonique, comme il en avait par deux fois formé le projet, c'est que Satan s'y est opposé. Les lecteurs de l'épître devaient très bien savoir quels étaient les obstacles auxquels Paul faisait ainsi allusion. Il affirme aussi son intention de revenir à Thessalonique dès que ce sera possible (*3, 10-11*). Il rappelle enfin le désintéressement dont il a fait preuve à Thessalonique.

produits à Thessalonique comme plus tard il devait s'en produire à Corinthe. L'apôtre craint seulement que les Thessaloniciens n'aient pas suffisamment rompu avec certaines habitudes de leur ancienne vie païenne, peut-être avec certaines fréquentations qui les exposaient à retomber dans des fautes comme celles qu'il leur recommande d'éviter.

Paul insiste en second lieu sur la nécessité de l'ordre, de la tranquillité et du travail (*4, 10b-12*). Il se peut que la tendance à la turbulence et à l'oisiveté que cette recommandation révèle chez les Thessaloniciens ait été en relation avec l'empire que les préoccupations eschatologiques exerçaient sur leurs esprits.

Paul recommande enfin les égards qu'il faut avoir pour les prédicateurs de l'évangile et les chefs de la communauté (*5, 12 s.*) Timothée avait d'autre part signalé à l'apôtre deux questions, d'ailleurs connexes, qui préoccupaient vivement les Thessaloniciens et sur lesquelles ils souhaitaient sans doute recevoir ses enseignements. L'une était relative au sort des morts, l'autre au moment de la parousie. Dans l'ardeur de leur foi nouvelle les chrétiens de Thessalonique avaient pensé sans doute que la victoire remportée par le Christ arriverait avant leur mort à son plein épanouissement par le retour glorieux du Seigneur, et par l'entrée des élus dans son royaume. La mort de plusieurs d'entre eux[1] était venue troubler leur foi. Le sort des disparus les inquiétait. Ceux qui n'assisteraient pas au retour du Christ ne seraient-ils pas, se demandaient-ils, exclus de son règne ? Paul qui, à ce moment-là, paraît encore admettre que la parousie se produira de son vivant essaye de calmer leurs craintes. Les morts, dit-il, (il ne s'agit que des croyants morts) ressusciteront pour s'unir à leurs frères vivants et tous ensemble seront enlevés dans les airs à la rencontre du Seigneur pour être associés à son triomphe (*4, 13-18*). Quant au moment de la parousie, Paul rappelle l'enseignement donné

1) Rien n'autorise à penser qu'il s'agisse de la mort de martyrs.

par lui. Le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit, comme les douleurs de l'enfantement pour la femme enceinte[1]. De cet enseignement l'apôtre tire une exhortation à la vigilance (*5, 1-11*).

La lettre qui contient les conseils et les instructions, qui viennent d'être résumés, est un écrit très simple où la pensée se déroule sans ces à coups et ces heurts qu'on rencontre dans d'autres épîtres quand l'apôtre, en présence d'une situation complexe, désireux de répondre à l'avance aux objections qu'il prévoit, écrit, ou plutôt dicte, sous l'empire d'une violente émotion.

L'épître est une exhortation, non un plaidoyer : l'accord fondamental de l'écrivain et de ses lecteurs se manifeste dans le fait que quatorze fois Paul appelle les Thessaloniciens « ses frères », que cinq fois il dit « comme vous le savez », et trois fois « comme aussi vous le faites ». L'épître, cependant, est écrite avec une certaine émotion où s'exprime l'inquiétude dans laquelle Paul a été au sujet de l'église de Thessalonique, le désir qu'il a eu et qu'il a encore, sans pouvoir le satisfaire, de venir la visiter, la joie que lui ont fait éprouver les nouvelles favorables reçues par l'intermédiaire de Timothée. Cette émotion explique que quatre fois l'apôtre passe sans transition du ton épistolaire à la prière (*1, 2*; *2, 12*; *3, 11*; *5, 23*).

III

Autant la situation que suppose la première épître aux Thessaloniciens est claire et limpide, autant le contenu de l'épître répond aux préoccupations que l'apôtre devait naturellement éprouver, autant, par contre, tout devient obscur et compliqué quand de la première épître on passe à la seconde.

Cette lettre s'ouvre par une salutation qui comporte les mêmes éléments que celle de la première épître, mais avec un

1) Cette image montre que le moment précis de la parousie seul est inconnu mais qu'on la sait imminente.

peu plus d'ampleur (*1, 1-2*), puis vient un développement dans lequel l'auteur rend grâce à Dieu de ce que la foi de ses lecteurs progresse et de ce que leur charité s'accroît. Il peut se louer d'eux dans toutes les églises à cause de la constance dont ils font preuve en face des persécutions. Lorsque le Christ paraîtra, le juste jugement de Dieu se manifestera par le châtiment des persécuteurs et l'entrée des fidèles dans le royaume. L'auteur termine ce développement en demandant à Dieu de rendre ses lecteurs dignes de l'appel dont ils ont été les objets (*1, 3-12*).

Cette allusion au jugement dernier introduit le développement sur la parousie qui, à tous égards, constitue le centre de l'épître. Il est d'abord question du moment de la parousie : les fidèles ne doivent pas se laisser émouvoir comme si le moment de la parousie était imminent. La fin du monde ne peut venir avant que se soit produit l'apostasie et que n'ait été manifesté l'homme d'iniquité, le fils de la perdition, en un mot, l'antichrist. Ce personnage s'établira dans le temple de Dieu et se donnera lui-même pour Dieu. L'auteur rappelle qu'il a déjà enseigné ainsi alors qu'il se trouvait auprès de de ses lecteurs (*2, 1-5*). Il ajoute — et ceci paraît quelque chose de nouveau — que le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre mais qu'il est retenu par le κατέχων. Les lecteurs savent évidemment quelle est la puissance qui est ainsi désignée [1]. Quand ce κατέχων aura disparu, alors apparaîtra l'homme d'iniquité, que, lors de sa parousie, le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche. Mais avant de disparaître l'antichrist exercera à l'égard de beaucoup de gens une grande puissance de séduction (*2, 6-12*).

L'allusion à la victoire finale du Christ amène l'auteur à rendre grâce à Dieu de ce que ses lecteurs et lui-même sont destinés au salut, à la sanctification et à la foi. Il tire de là une exhortation à la persévérance et cette exhortation se termine par une prière (*2, 13-17*).

1) Il s'agit vraisemblablement de l'empire romain qui maintient l'ordre dans le monde.

Le dernier chapitre de l'épître est une conclusion parénétique. L'écrivain sollicite les prières de ses lecteurs pour l'œuvre qu'il accomplit. De son côté il demande à Dieu d'affermir l'amour dans leurs cœurs (*3, 1-5*). Rappelant son enseignement et son exemple il recommande le travail qui doit permettre aux chrétiens de mener une vie paisible (*3, 6-12*). Il termine par l'exhortation à ne pas se lasser de faire le bien et par l'invitation à avertir ceux qui n'obéiront pas à la lettre et à les reprendre (*3, 13-15*), puis vient la doxologie finale (*3, 16*) et une salutation autographe qui garantit l'authenticité de l'épître (*3, 17-18*).

Il y a, on le voit, dans cette lettre bien peu de détails concrets qui permettent de se représenter d'une manière vivante la situation de l'église à laquelle l'auteur s'adresse.

IV

Au point de vue de la langue les deux épîtres aux Thessaloniciens sont très proches l'une de l'autre. On a parfois, notamment dans l'école de Tubingue, tiré argument contre leur authenticité en particulier contre celle de la première, du fait que la langue n'en est pas, de tous points, identique à celle des quatre grandes épîtres. L'argument n'a pas la portée qu'il paraît avoir au premier abord et cela pour deux raisons. D'abord les quatre grandes épîtres (Romains, I et II Corinthiens, Galates) ne forment pas une masse suffisante pour qu'on puisse d'après elles établir un canon immuable de la langue paulinienne. Ces épîtres présentent d'ailleurs si peu d'homogénéité entre elles que, si, au point de vue de la langue on en compare une à l'ensemble des trois autres, on ne constate pas de moindres différences qu'entre la première aux Thessaloniciens ou l'épître aux Philippiens par exemple et le bloc des grandes épîtres. En second lieu, les épîtres aux Thessaloniciens sont antérieures à l'époque des grandes luttes et leur caractère simplement parénétique explique les no-

tables différences qu'elles présentent avec des épîtres où l'élément polémique et par conséquent la discussion occupe une place centrale[1].

Il faut, au point de vue de la langue, porter sur la seconde épître aux Thessaloniciens le même jugement que sur la première. Dans une étude sur le vocabulaire de Paul, Nägeli[2] arrive à cette conclusion qu'en somme les données lexicographiques ne fournissent d'argument ni pour ni contre l'authenticité de la seconde épître.

Quant au style, tous les critiques, même les partisans de l'authenticité, ont remarqué une certaine différence entre les deux lettres. Le ton de la seconde a quelque chose de plus grave, de plus solennel, on serait presque tenté de dire de plus officiel, que celui de la première. Ce ton n'est pas sans analogies avec celui qu'on trouve dans certaines parties de la seconde épître aux Corinthiens et on pourrait, pour cela, être tenté d'en chercher la raison dans quelque refroidissement qui se serait produit dans les relations de l'apôtre avec les Thessaloniciens. Cette explication se heurte toutefois à une grave difficulté, c'est que notre épître ne fait allusion à aucun incident ni à aucun malentendu qui serait survenu entre les Thessaloniciens et l'apôtre.

V

Avant de rechercher s'il est possible de comprendre l'épître que nous étudions comme la seconde lettre de l'apôtre, aux chrétiens de Thessalonique, il convient d'examiner l'hypothèse émise dès le XVIIe siècle par Hugo Grotius[3], d'après laquelle l'ordre traditionnel des épîtres aux Thessaloniciens devrait être renversé.

1) Ainsi s'explique, d'autre part, l'absence presque totale de citations de l'Ancien-Testament dans la première épître aux Thessaloniciens.

2) Naegeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Goettingen, 1905, p. 80.

3) L'hypothèse a été reprise au XIXe siècle par divers critiques, entre autres par Renan.

A priori, l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Les épîtres de Paul nous sont parvenues rangées dans l'ordre de grandeur décroissante. Il suffisait donc que la première en date des épîtres aux Thessaloniciens ait été plus courte que la seconde pour qu'elle fût placée après elle. Pourtant, Marcion, qui n'observait pas l'ordre de grandeur décroissante, donnait lui aussi, pour les épîtres aux Thessaloniciens, l'ordre qui est devenu traditionnel.

Les partisans de l'antériorité de la seconde épître ont cru reconnaître qu'il était question dans cette épître de persécutions actuelles[1], tandis que la première parlerait de persécutions passées[2]. Cet argument suppose que les deux épîtres visent les mêmes événements. Il ne tient pas compte du fait que la persécution peut s'être calmée un moment puis avoir repris[3]. La recrudescence de la persécution expliquerait très bien que Paul, après avoir formé le projet d'aller à Thessalonique, ait dû y renoncer. Il faut ajouter, d'ailleurs, que si dans la première épître (*1. 2, 14*) Paul parle au passé des persécutions subies par les Thessaloniciens[4], cela ne prouve nullement que ces persécutions aient cessé. Il les compare à celles que les Juifs de Judée ont provoquées et exercées, et dans le même passage parle de l'hostilité des Juifs contre l'œuvre de Dieu et contre lui-même comme d'une hostilité permanente dont il subit encore les effets. Cela déjà autoriserait à penser que les persécutions ne sont pas terminées. Il y a plus : Paul donne comme un des motifs de l'envoi de Timothée à Thessalonique le désir d'exhorter les fidèles à ne pas être ébranlés « dans ces persécutions » (*3, 3*). Cette indication va directement contre l'idée que la persécution

1) « Les persécutions que vous supportez » (αἷς ἀνέχεσθε *1, 4*), « le royaume pour lequel vous souffrez » (ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε *1, 5*).

2) Paul compare l'église de Thessalonique aux églises de Judée et dit : Vous avez souffert (ἐπάθετε) de vos concitoyens ce qu'eux (les chrétiens de Judée) ont souffert des Juifs (*2, 14*).

3) Comme elle devait encore reprendre avec une intensité toute nouvelle en 55-56 (*II Cor.*, *8, 1 s.*).

4) Ce qui pourrait d'ailleurs être un aoriste épistolaire.

avait complètement cessé au moment de la rédaction de la première épître.

On a aussi cru trouver dans la première aux Thessaloniciens une allusion à une lettre antérieure dans laquelle on pourrait reconnaître notre seconde épître. Il s'agit notamment du passage *4, 11*, où l'exhortation à mener une vie paisible et laborieuse est suivie des mots καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν. Paul fait certainement allusion à un enseignement autrefois donné par lui sans qu'on puisse préciser si cet enseignement était écrit ou oral. Les termes de παραγγελία et de παραγγέλλειν se trouvent assez fréquemment dans les évangiles synoptiques et dans les Actes où ils sont toujours employés à propos d'enseignements ou d'instructions donnés oralement. Dans la première épître aux Corinthiens παραγγέλλειν est employé une fois à propos d'un enseignement donné par le Christ et transmis par l'apôtre (*7, 10*), une autre fois à propos des enseignements donnés dans l'épître elle-même (*11, 17*). Dans la seconde épître aux Thessaloniciens le terme se trouve trois fois à propos d'exhortations contenues dans l'épître (*3, 4, 6, 12*), une fois à propos de l'enseignement oral de l'apôtre (*3, 10*). Dans la première épître à Timothée la même expression est employée une fois à propos d'une recommandation de l'épître (*6, 13*) et quatre fois à propos de l'enseignement que doit donner Timothée (*1, 3*; *4, 11*; *5, 7*; *6, 17*). Enfin dans la première épître aux Thessaloniciens (*4, 2*) on trouve un cas de l'emploi du substantif παραγγελία à propos de l'enseignement oral de l'apôtre. C'est donc l'idée d'enseignement oral qui prédomine dans les termes de παραγγέλλειν, παραγγελία sans que cependant la notion d'enseignement écrit soit exclue. Le passage *I Thess.*, *4*, *11* ne constitue donc, en tous cas, pas une preuve que l'épître qui le contient avait été précédée d'une autre lettre de Paul aux Thessaloniciens.

Les raisons par lesquelles on a voulu justifier une modification de l'ordre traditionnel des épîtres aux Thessaloniciens ne sont donc nullement décisives. Il y a par contre des

indices très nets en faveur du maintien de cet ordre, à supposer, bien entendu, que les épîtres soient toutes deux authentiques et toutes deux adressées aux Thessaloniciens. Dans la première épître (*1, 2 s*,) Paul remercie Dieu pour la foi des Thessaloniciens, c'est-à-dire pour l'existence même, en d'autres termes, pour la fondation de l'église. Dans la seconde épître (*1, 3 s.*) il ne parle que de son accroissement. La première épître (*1, 7*) parle seulement de croyants en Achaïe ce qui autorise à penser qu'il n'y avait pas encore d'églises constituées à ce moment là. Au moment de la composition de la seconde lettre (*1, 4*) Paul paraît être entouré de tout un cercle d'églises.

Il faut enfin signaler un passage de la seconde épître qui, s'il était vraiment primitif, établirait nettement que l'épître qui le contient a été précédée d'une autre lettre aux mêmes destinataires. C'est le passage où Paul exhorte les Thessaloniciens à tenir fermement « les enseignements qu'ils ont reçus soit oralement, soit par une lettre de lui » (*2, 15*). Ces mots ne peuvent être rapportés à la seconde épître elle-même puisqu'ils visent un enseignement qui a été donné dans le passé... Mais il y aura lieu de revenir sur ce texte.

VI

Nous avons intentionnellement laissé de côté jusqu'ici un des principaux arguments invoqués en faveur de la priorité de la seconde épître aux Thessaloniciens. Il touche, en effet, à une question si importante qu'elle doit être examinée à part. C'est celui qui est tiré de la forme particulière que revêt la salutation finale dans la seconde épître.

La bénédiction (*3, 16*,) est suivie de la notice suivante : « La salutation est de ma propre main, à moi, Paul, c'est un

1) Cet argument ne vaut que si on suppose, ce qui n'est d'ailleurs pas rigoureusement prouvé par l'épître elle-même, que la seconde lettre a été écrite au même endroit que la première.

signe dans toutes mes lettres, c'est ainsi que j'écris » (*3, 17*) puis vient une seconde formule de bénédiction. On a pensé parfois que Paul n'aurait eu aucun besoin de signaler particulièrement la manière dont il signait ses épîtres si ceux à qui il s'adressait avaient déjà connu, par une première lettre de lui, ses habitudes épistolaires.

Authentique ou non la notice qui nous occupe ne peut viser qu'une habitude constante de l'apôtre. Le « signe » ce n'est donc pas la formule du *verset 17* (« La salutation est de ma propre main, de moi, Paul ») qui ne se trouve sous une forme identique que dans la première épître aux Corinthiens (*16, 21*) et dans l'épître aux Colossiens (*4, 18*) ; ce doit donc être le fait que la salutation finale, à la différence de ce qui la précède, est écrite de la propre main de Paul. Le fait est signalé dans l'épître aux Galates (*6, 11*) par une allusion aux grands caractères tracés par la main de l'apôtre. Les autres épîtres devaient aussi contenir de ces salutations autographes suffisamment reconnaissables à la différence d'écriture pour qu'il ne fût pas indispensable de les signaler expressément[1].

Ce qu'il y a de particulier dans la salutation de la seconde épître aux Thessaloniciens c'est que Paul souligne et signale expressément l'usage qu'il suit constamment dans ses épîtres. Rien n'oblige, ou même n'autorise, à penser que ce soit parce que les Thessaloniciens n'avaient pas encore reçu de lettres de lui. Les Galates n'en avaient pas reçu avant celle qui nous a été conservée et pourtant Paul n'y relève pas sa manière de terminer ses lettres. Il faut plutôt penser qu'il y avait dans la situation de l'église de Thessalonique quelque particularité qui justifiait ou qui appelait une mention spéciale des habitudes de Paul. Ce n'est pas là une simple conjecture.

1) Ce pourrait être, dans I Thess., *5, 25-28* ou *5, 26-28* ; dans Phil., *4, 23* ou *4, 21-23* ou encore *4, 10-23* ; dans II Cor., *13, 11-13* (?). Pour l'épître aux Romains il est difficile d'émettre une opinion, le texte de la fin de l'épître ayant été fortement altéré. L'habitude de Paul n'est pas isolée, dans l'antiquité on en trouve certains exemples dans les papyrus. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, 2e éd. Tübingen, 1909, p. 108, n. 5.

Dans le passage où il met ses lecteurs en garde contre la croyance à l'imminence de la parousie, l'apôtre énumère ainsi les causes qui pourraient les troubler : l'esprit (c'est-à-dire, vraisemblablement, la révélation de quelque prophète), une parole (c'est-à-dire une parole de Paul ou, plus probablement, du Seigneur lui-même que l'on croyait devoir interpréter comme une annonce de la proximité de la fin) et, en dernier lieu, « une lettre comme si c'était nous » δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν (*2, 2*). Ce dernier terme peut aussi bien viser une lettre inauthentique propagée sous le nom de l'apôtre qu'une lettre émanant de lui, mais interprétée à tort comme annonçant l'imminence de la parousie. A l'appui de cette dernière manière de voir on pourrait faire remarquer que dans les deux premières hypothèses envisagées (l'esprit, une parole) l'auteur ne songe pas à rejeter, en principe, l'autorité invoquée, mais se borne à contester l'interprétation qu'il en suppose donnée à Thessalonique. Mais — et ceci nous paraît décisif — si Paul estimait qu'une lettre de lui avait été mal comprise se serait-il borné à une allusion assez vague n'aurait-il pas plutôt précisé quelle était sa véritable pensée[1] ? Il faut donc, pensons-nous, admettre que dans le passage qui nous occupe Paul envisage, à titre d'hypothèse, le cas où les Thessaloniciens seraient troublés par une épître qu'ils auraient prise ou qu'on leur aurait fait prendre pour une lettre de lui. Si une telle hypothèse a pu seulement effleurer l'esprit de l'apôtre[2] on comprend qu'en ajoutant sa salutation autographe il ait précisé que cette salutation était un signe auquel on pouvait reconnaître une lettre venant vraiment de lui. Il n'y a donc rien dans la salutation de la seconde épître aux Thessaloniciens qui donne à penser que cette épître n'ait pas pu être précédée d'une autre lettre

1) Comme il rectifie dans *I Cor.*, *5*, *9 s.* l'interprétation donnée de ce qu'il avait écrit dans une lettre précédente.

2) Il ne s'y est, en tous cas, pas arrêté. Il n'aurait pas manqué, sans cela, de porter un jugement sévère sur ceux qui auraient eu recours à un tel procédé.

de l'apôtre aux mêmes destinataires. Il n'y a rien non plus dans cette salutation qui fournisse d'indice formel pour ou contre l'origine paulinienne de l'épître. Authentique la formule s'explique d'elle-même, inauthentique elle est une imitation un peu accentuée des salutations de *I. Cor.*, *16, 21*, et de *Col.*, *4, 18*.

Il faut, d'autre part, reconnaître que la mention même hypothétique d'une lettre inauthentique qui aurait troublé les Thessaloniciens, sans qu'il soit en même temps fait allusion à la lettre authentique adressée par Paul, est une objection très grave et presque décisive au fait que la seconde épître ait pu être précédée d'une autre lettre aux mêmes destinataires.

Le fait ici constaté est en contradiction formelle avec l'allusion à une première lettre que nous avons relevée dans *II Thess.*, *2, 15*. Il y a là une véritable antinomie qui ne peut être résolue par la simple confrontation des textes.

VII

Une autre difficulté non moins grave est qu'on n'aperçoit pas de relation organique entre les deux épîtres au point de vue de la situation qu'elles supposent à Thessalonique et des relations qu'elles révèlent entre l'apôtre et les membres de l'église.

La première épître est adressée à une église sortie du paganisme et si peu familiarisée avec les vues d'avenir qui formaient le centre de la pensée religieuse juive qu'elle a besoin de recevoir un enseignement élémentaire sur ce point. La seconde épître suppose, au contraire, des lecteurs initiés au détail de la pensée apocalyptique juive notamment à la théorie de l'antichrist[1].

Dans les deux épîtres l'auteur se loue de la foi et de la charité de l'église, de sa persévérance dans la persécution

1) Nous reviendrons plus loin sur l'eschatologie des deux épîtres.

(*I*, *2*, *13 s.*, *II*, *1*, *3-8*). Le seul conseil positif que donne la seconde épître en dehors de son enseignement eschatologique est celui de la tranquillité et du travail (*II*, *3*, *6 s.*). La même recommandation se trouve aussi dans la première épître (*I*, *4*, *10 s.*).

Mais il y a, dans la première lettre, des traits importants auxquels rien ne correspond dans la seconde. C'est, par exemple, l'exhortation à la sanctification que Paul donne au *chapitre 4* avec tant d'insistance, non qu'il ait sur ce point des reproches positifs à adresser à ses lecteurs, mais parce qu'il sait à quels dangers et à quelles tentations sont exposés des gens qui récemment encore étaient païens. C'est encore l'absence, dans la seconde épître, de tout équivalent à la préoccupation évidente de Paul de répondre dans sa première lettre aux calomnies répandues contre lui à Thessalonique. Si, dans la seconde épître, l'apôtre rappelle sa conduite, notamment le fait qu'il a travaillé de ses propres mains (*3*, *6 s.*), ce n'est pas pour se défendre, c'est pour se proposer en modèle aux Thessaloniciens.

Les deux épîtres ne révèlent donc pas des situations identiques et rien n'autorise à penser à des incidents qui auraient modifié la situation après la rédaction de la première. La seconde épître fait seulement allusion, et de la manière la plus vague, au fait que l'auteur a entendu dire qu'il y avait à Thessalonique des gens vivant dans l'oisiveté et dans le désordre (*3*, *11*). Paul se serait exprimé autrement si les nouvelles qu'il avait reçues avaient modifié sensiblement l'idée qu'il se faisait des chrétiens de Thessalonique. On ne peut non plus imaginer que l'apôtre en écrivant la seconde épître ait ignoré la situation exacte à Thessalonique et notamment l'effet produit par sa première lettre. Il est facile, en effet, de constater que rien dans l'épître ne trahit de l'incertitude ou de l'ignorance sur l'état de l'église[1].

1) Les deux épîtres ne nous révèlent presque rien sur la situation dans laquelle se trouve l'auteur au moment où il les écrit. Timothée et le porteur (qui n'est pas désigné) de la seconde épître étaient vraisemblablement chargés

Ce qui est vrai de la situation supposée par les deux épîtres l'est aussi — et d'une manière peut-être plus frappante encore — de ce qu'elles nous font connaître des relations de l'auteur avec ses correspondants.

La première épître trahit des relations particulièrement cordiales, le ton en est affectueux, c'est une effusion du cœur. La seconde révèle aussi de bonnes relations, mais avec moins d'intimité. Sans qu'on puisse parler de malentendu ou de froideur le ton est plus officiel, moins familier, moins personnel. La note d'émotion qui donne tant de charme à la première épître manque. Il y a quelque chose de moins spontané, de plus guindé, de plus solennel qu'ont noté tous les commentateurs de l'épître. L'auteur commande en maître plus qu'il n'exhorte fraternellement. De là des allusions relativement fréquentes dans une lettre si courte à l'enseignement donné par lui (*2, 5. 15; 3, 10.*) De là aussi l'avertissement solennel contre ceux qui n'obéiraient pas aux ordres de l'épître : « Si quelqu'un n'écoute pas la parole de notre épître signalez-le afin de ne pas avoir de relations avec lui pour qu'il soit repris » (*3, 14*).

Il n'y a rien dans ce qui vient d'être noté qui donne aux relations entre l'auteur et les destinataires un caractère tel que cet auteur ne puisse pas être Paul. Seulement, si l'auteur est Paul et si les destinataires sont les Thessaloniciens, on ne comprend pas ce qui a donné à leurs relations ce caractère nouveau, l'hypothèse d'un incident entre les Thessaloniciens et l'apôtre étant exclue par l'absence de toute indication en ce sens dans la seconde épître.

Il reste à nous demander si l'explication de la différence de ton constatée ne doit pas être cherchée du côté de Paul.

de renseigner oralement les destinataires des épîtres. Nous savons seulement par la première épître que l'auteur a dû passer récemment par Athènes (*3, 1*). La mention qui est faite, par deux fois, de l'Achaïe (*1, 5. 7*), autoriserait peut-être, même en l'absence des renseignements fournis par les Actes, à supposer que l'apôtre est à l'œuvre dans cette province. La seconde épître révèle seulement que l'auteur est à l'œuvre au milieu d'églises (*1, 4*) et qu'il a affaire à de redoutables adversaires (*3, 1. 2*).

Il s'est bien trouvé un critique[1] pour expliquer le contraste entre les deux parties de la seconde épître aux Corinthiens par une nuit d'insomnie de l'apôtre! Adopter une telle explication c'est, en réalité, renoncer à toute explication puisque c'est faire intervenir une inconnue de nature essentiellement invérifiable. On ne pourrait, en tous cas, être autorisé à le faire que si les situations supposées dans les deux textes ou les deux parties de textes considérés étaient identiques de part et d'autre. Tel n'est pas le cas, nous l'avons vu, pour les deux épîtres aux Thessaloniciens.

On ne peut donc échapper à cette conclusion que, tant au point de vue de la situation supposée, qu'à celui des relations entre Paul et ses lecteurs on ne trouve aucun lien organique entre les deux épîtres aux Thessaloniciens.

VIII

Cette indépendance quant aux situations supposées et quant aux relations entre auteur et destinataires rend d'autant plus frappante la parenté littéraire qu'il y a entre les deux épîtres. Cette parenté est telle qu'on n'en peut trouver d'aussi étroite entre deux autres livres du Nouveau-Testament, pas même entre les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens qu'on a pu cependant appeler des épîtres jumelles. A part le développement eschatologique et les notices épistolaires, tout le contenu de la seconde épître aux Thessaloniciens n'est qu'extrait, paraphrase ou développement de la première. Ce fait a été mis en lumière par Wrede[2]. Tous les critiques le reconnaissent. Ils diffèrent seulement sur la manière de l'interpréter. Les uns l'expliquent en rapprochant autant que possible la composition des deux épîtres, ce qui rend la différence de situation encore plus inexplicable. Les

1) Lietzmann.
2) Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht*, Leipzig, 1903, *T. U. N. F.* IX 2.

autres reconnaissent dans ces contacts des imitations. Ils en concluent que la seconde épître a été fabriquée pour propager sous le patronage de Paul une eschatologie différente de la sienne. Mais, nous le verrons, la thèse de l'inauthenticité se heurte, d'autre part, à de sérieuses difficultés. Si on ne parvient pas à les résoudre il faut, pour éviter l'idée absurde de Paul relisant un vieux brouillon et se copiant lui-même[1], se résigner à tellement rapprocher la composition des deux épîtres que Paul ait encore eu la première toute présente à l'esprit au moment où il écrivait la seconde. Mais, dans la mesure où ce rapprochement explique la parenté littéraire des deux épîtres, il rend plus énigmatique l'absence de tout lien organique entre les situations qu'elles supposent. C'est là encore une antinomie du problème de la seconde épître aux Thessaloniciens.

IX

Nous avons noté que le seul développement original de la seconde épître est celui qui est consacré à l'eschatologie. Il a paru à beaucoup de critiques que les enseignements eschatologiques des deux épîtres étaient, non seulement différents l'un de l'autre, mais encore contradictoires.

Réduit à ses traits essentiels l'enseignement eschatologique de la première épître est le suivant : les chrétiens morts avant le retour du Christ ressusciteront pour bénéficier de son avènement. Quant au moment où le drame final se produira, on sait seulement qu'il est imminent, on ne peut en connaître l'instant précis.

Dans la seconde épître l'auteur combat la croyance à l'imminence de la parousie. La fin ne peut venir tant que l'antichrist ne s'est pas manifesté. S'il est déjà mystérieusement à

1) Hypothèse admise par Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e éd, Leipzig, 1900, I, p. 179.

l'œuvre, il y a pourtant une puissance qui le retient encore. La conciliation théorique de ces deux eschatologies ne présente aucune difficulté : la parousie peut être imminente sans que, pour cela, les faits qui doivent nécessairement la précéder se soient déjà produits. L'ignorance peut porter sur le moment où le drame se déclanchera et non sur l'enchaînement nécessaire des divers éléments qui le constituent. Le même homme peut très bien, suivant les dispositions qu'il connait ou qu'il soupçonne chez ses lecteurs, les exhorter à la vigilance en leur disant que la parousie viendra comme un voleur dans la nuit, ou bien les calmer en leur disant : elle n'est pas encore là. Ainsi il n'y a nulle contradiction entre les enseignements eschatologiques des deux épîtres. Ils répondent à des préoccupations et à des sentiments différents.

Et l'on ne peut songer ici à une évolution qui se serait produite chez les lecteurs sous l'influence de l'enseignement donné par Paul dans la première épître ou de toute autre cause, car on ne comprendrait absolument pas que l'apôtre ne fasse aucune allusion à cette évolution, aux causes qui l'auraient déterminée, aux symptômes par lesquels elle se serait manifestée.

X

Les observations qui précèdent permettent de passer très brièvement sur les principales théories proposées pour expliquer la seconde épître aux Thessaloniciens. La thèse de l'authenticité ne peut être admise parce qu'elle oblige à faire appel à une série d'inconnues, en d'autres termes, parce qu'elle laisse sans solution la plupart des difficultés soulevées par l'épître. Le principal argument en faveur de l'authenticité est d'ordre négatif : c'est la difficulté qu'il y a dans l'hypothèse de l'inauthenticité à donner une explication satisfaisante de l'épître.

L'accord est loin d'exister, en effet, entre les partisans de l'inauthenticité sur les conditions et le moment où l'épître

aurait été écrite. Il est facile de se représenter qu'on ait éprouvé le besoin de corriger ou de remplacer l'eschatologie de la première épître aux Thessaloniciens à un moment où la question qui se posait n'était plus celle du sort futur de quelques individus exceptionnellement morts avant la parousie et où le problème ne pouvait plus être traité au point de vue de la survie de l'apôtre. Mais la seconde épître a-t-elle été écrite pour remplacer la première? ou pour prendre place à côté d'elle? Est-elle antérieure à 70? Date-t-elle de la fin du 1er siècle? ou du commencement du second? Ce sont autant de points sur lesquels l'accord n'est pas fait entre les partisans de l'inauthenticité et on ne voit pas, en somme, comment il pourrait s'établir.

En raison des difficultés auxquelles se heurtent aussi bien la thèse de l'authenticité que celle de l'inauthenticité on s'est parfois demandé si la vérité ne devait pas être cherchée du côté d'une solution moyenne. C'est ainsi qu'on a essayé d'échapper à la difficulté qui résulte de la comparaison des vues d'avenir dans les deux épîtres en considérant le développement eschatologique de la seconde comme interpolé. Mais le document qui resterait après élimination de ce morceau serait bien insignifiant et se présenterait dans des conditions qui ne rendraient que plus insolubles les difficultés soulevées par les relations littéraires des deux épîtres. En outre, il n'y a de trace de suture ou de rédaction ni au commencement ni à la fin du morceau eschatologique

On a aussi proposé de voir dans la seconde épître une lettre que Paul après avoir dicté la première épître aurait chargé Timothée d'écrire en son nom. Timothée se serait attaché à reproduire le modèle qu'il avait sous les yeux en y introduisant un résumé de l'enseignement eschatologique qu'il avait lui-même donné aux Thessaloniciens. Mais si, dans une lettre qui se donne pour auteurs « Paul, Silas et Timothée », la part de Silas et de Timothée peut être minime, il est difficile de comprendre qu'il en soit de même de celle de Paul, étant donné surtout que, dans la salutation, l'apôtre se donne

lui-même — et lui seul — pour l'auteur responsable de l'épître.

XI

En présence de l'impossibilité où se trouve la critique de résoudre à propos de la seconde épître aux Thessaloniciens la question : authentique ou inauthentique? on est tout naturellement amené à se demander si la solution de la difficulté ne doit pas être cherchée dans une manière différente de poser le problème. C'est ce qu'a bien vu Harnack quand il a cherché à édifier une théorie nouvelle sur les destinataires de la seconde épître aux Thessaloniciens[1]. Il suppose qu'il y avait à Thessalonique deux groupes, en quelque sorte concentriques, l'un judéo-chrétien peu nombreux représentait le premier noyau des convertis, l'autre pagano-chrétien formait la grande masse de l'église. Bien que les deux groupes n'aient pas été opposés l'un à l'autre, chacun gardait sa physionomie propre, et les relations que Paul avait avec les judéo-chrétiens n'étaient pas aussi cordiales et aussi confiantes que celles qu'il avait avec les pagano-chrétiens. La première épître aurait été adressée à l'ensemble de l'église, la seconde envoyée en même temps aux judéo-chrétiens qui risquaient d'être troublés et agités par l'enseignement eschatologique dont les pagano-chrétiens avaient besoin.

Le fait que les judéo-chrétiens formaient comme une petite église dans l'église expliquerait l'invitation de Paul à lire sa première lettre à tous les frères (*5, 27*).

Un savant anglais Kirsopp Lake[2] qui a fait sienne la théorie de Harnack a cru pouvoir signaler des indices de divisions dans l'église de Thessalonique. Il cite, par exemple, les passages *1, 3, 12* (Que Dieu vous fasse abonder dans

1) Ad. Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs*, *Sitzber. der Berl. Akad. d. Wiss.*, XXXI, 1910, pp. 560-578.

2) Kirsopp Lake, *The earlier epistles of St. Paul*, London, 1911, p. 89.

l'amour les uns envers les autres et envers tous), *5, 11* (Édifiez-vous pour ne former qu'un corps comme d'ailleurs vous le faites), *5, 15* (Poursuivez le bien les uns envers les autres et envers tous). Mais s'il est vrai que dans tous ces textes Paul présente une unité toujours plus parfaite comme un idéal, rien dans les expressions qu'il emploie n'indique que pour atteindre cet idéal, les Thessaloniciens aient à changer de voie et non simplement à persévérer dans celle qu'ils suivent. Nous savons, d'autre part, que là où il avait affaire à des divisions véritables, Paul parlait sur un tout autre ton que celui qu'il emploie dans la première épître aux Thessaloniciens. Il suffit de rappeler ici le début de la première épître aux Corinthiens. C'est que l'unité n'était pas une qualité dont l'église aurait pu, à la rigueur, se passer elle était quelque chose d'essentiel, l'unité même du corps du Christ. La division de l'église c'était la négation même du christianisme. Pour Paul elle était intolérable. On n'arrive pas d'ailleurs à se représenter comment deux groupes, non pas hostiles mais distincts l'un de l'autre, auraient pu coexister dans l'église de Thessalonique et entretenir les relations que suppose la vie commune sans aboutir ou bien à la fusion, ou bien à l'hostilité ouverte.

Mais ce n'est pas là la seule difficulté que soulève l'hypothèse de Harnack. On en doit mentionner au moins deux autres qui sont essentielles. La première est que rien dans la seconde épître n'autorise à penser que l'auteur ne s'adresse pas à l'ensemble de l'église. La seconde est que l'hypothèse de Harnack rendrait plus nécessaire encore que la théorie traditionnelle une allusion à la première épître dans la seconde. Conçoit-on que Paul ait pu compléter ou rectifier à l'usage des judéo-chrétiens de Thessalonique l'enseignement eschatologique qu'il leur avait donné, à eux aussi, dans la première épître, sans faire aucune allusion à ce premier développement et sans indiquer pour quelles raisons un nouvel enseignement lui paraissait nécessaire ?

Mais si la théorie de Harnack nous paraît ainsi se heurter

à des difficultés qui obligent à la rejeter, elle a du moins eu le mérite de mettre en lumière ce fait, que la seconde épître aux Thessaloniciens ne peut être comprise dans ses relations avec la première que si on rapproche jusqu'à les confondre les moments de composition des deux épîtres.

XII

Si l'examen que nous avons fait des données du problème relatif à la seconde épître aux Thessaloniciens ne nous a pas donné l'occasion de rencontrer une théorie satisfaisante, il a permis du moins de fixer un certain nombre de conditions auxquelles une telle solution doit répondre. Il n'y a rien dans l'épître qui oblige, ou même qui autorise, à contester son origine paulinienne ; mais il est impossible que la seconde épître ait les mêmes destinataires que la première. Elle doit avoir été écrite à une date très voisine. Enfin la connaissance précise de la tradition apocalyptique juive, que suppose chez les lecteurs le développement eschatologique exclut l'hypothèse de destinataires récemment sortis du paganisme.

Ces déterminations suffisent pour caractériser la physionomie de l'église à laquelle l'apôtre s'adresse. Elles ne permettent cependant pas de déterminer quelle était cette église. On pourrait peut-être penser à celle de Bérée toute voisine de celle de Thessalonique et qui, à la différence des autres églises pauliniennes, s'était recrutée en grande partie dans la synagogue. Il serait tout naturel que Paul, après avoir été rejoint par Timothée à Corinthe, ait pensé aux fidèles de Bérée comme il pensait à ceux de Thessalonique et qu'il leur ait écrit en même temps. La composition simultanée des deux épîtres expliquerait l'étroite affinité littéraire qu'il y a entre elles. La différence des destinataires rendrait compte des divergences qu'il y a entre les deux enseignements eschatologiques.

Il resterait à expliquer comment la lettre aux chrétiens de

Bérée est devenue la seconde épître à ceux de Thessalonique. Nous sommes trop ignorants des conditions dans lesquelles s'est formé le recueil des épîtres pauliniennes pour pouvoir hasarder ici plus qu'une conjecture. On peut supposer que, de bonne heure, les églises voisines ont pris l'habitude de se communiquer des copies des lettres qu'elles avaient reçues de l'apôtre Paul. Au moment où l'on se mit à collectionner les épîtres de Paul, on peut ainsi avoir trouvé dans les archives de l'église de Thessalonique la copie d'une lettre aux chrétiens de Bérée. Il suffit de supposer que la salutation initiale en était perdue pour comprendre comment cette épître est devenue une seconde épître aux Thessaloniciens par l'addition d'une salutation copiée sur celle de la première épître[1].

Maurice Goguel.

1) Il se pourrait aussi que, pour bien marquer que cette lettre était la seconde épître aux Thessaloniciens et parce qu'il trouvait étrange qu'elle ne contînt aucune allusion à la première épître, l'éditeur des épîtres ait ajouté dans 2, 15 les mots εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ARNOLD VAN GENNEP. — **En Algérie**. 1 vol. in-12, 217 pages. Paris, Mercure de France, 1914.

M. Arnold van Gennep est atteint de la passion du collectionneur; comme on le sait par ses *Études d'ethnographie algérienne*, il a étudié les poteries kabyles, et lorsqu'il trouve dans un musée des décors nouveaux et curieux, il n'a de cesse qu'il n'ait été rechercher sur place les procédés de fabrication. C'est ce qui l'a conduit, en plein mois de juin, dans deux villages perdus de la Grande Kabylie, el-Adjiba et Merkalla, du moins le second, car le premier est resté hors d'atteinte. Que de peines il a dû se donner pour parvenir à destination ! Et la chasse aux pots à Toudja, dans la montagne près de Bougie, et la découverte de poteries blanches avec décors noirs et rouges, du type chypriote ! C'est toute une odyssée. On ne peut qu'admirer la bravoure et l'entrain du jeune archéologue.

Le cimetière musulman de Tlemcen attire son attention. Comme partout les tombes anciennes sont délaissées, abandonnées : « Quand, dans la partie de droite, on ensevelit un mort d'hier, pour tasser la terre on va chercher dans le cimetière de gauche quelques dalles anciennes, qu'on brise, qu'on piétine, qu'on enfonce à plat ». C'est toujours le même procédé d'utilisation immédiate, d'application de la théorie du moindre effort, qui fait que les ruines antiques, inépuisables carrières de pierres toutes taillées, ont disparu quand elles étaient à proximité de centres habités et ne se sont conservées à peu près intactes que lorsque, par bonheur, elles étaient entourées de déserts. Les familles s'éteignent, plus vite dans les villes que dans les campagnes ; quand les morts n'ont plus de descendants qui s'occupent de soigner leurs mausolées, ceux-ci s'effritent bien vite sous l'effort des intempéries. L'islamisme a été un triomphe de l'individualisme sur la vie de clan qui avait constitué la société arabe avant Mahomet ; une fois l'individu disparu, les liens de

la famille ne sont pas assez puissants pour que l'on attache quelque prix à la conservation des monuments funèbres; au bout de quelques années, ils sont abandonnés. Il ne reste debout que les mausolées des grands personnages, surtout ceux des saints ; ceux-là sont des buts de pèlerinage, et tant que le saint est en vogue, le sépulcre reste intact. Il y en a justement un de ce côté-là, c'est celui d'Abou-Isḥaq et-Tayyâr (le volant), un grand mystique de Tlemcen, qui « resta vingt-quatre ans sans se coucher, passant ses jours à jeûner et ses nuits à veiller ; et parfois il s'envolait dans les airs, comme un oiseau ». Il y a là un bassin plein d'une eau que les pèlerins considèrent comme sacrée et boivent avec respect ; par malheur, elle n'est point à l'abri des muletiers espagnols, qui sans vergogne y poussent leurs ânes pour les abreuver, au grand scandale des spectateurs. La scène est joliment racontée.

L'auteur est aussi sociologue et anthropologue. A ce double point de vue, ses convictions sont fort hésitantes, et on le conçoit aisément. Est-ce que le cerveau humain acquiert plus de matière grise de génération en génération (p. 170) ? Et quel rapport y a-t-il entre ce développement et l'idée de race ? Et la formation de cette race, est-elle due à une mutation, c'est-à-dire à une transformation brusque (on voit que M. van Gennep est au courant des dernières recherches de la biologie et des théories de M. de Vries), ou « autrement », c'est-à-dire à une évolution lente? L'évolution, ce fut un dogme biologique pendant une quarantaine d'années ; et maintenant, qu'en reste-t-il dans la pensée de l'auteur ? Un « autrement », fort méprisant, ma foi. « Dans quelles proportions les qualités spécifiques et les qualités acquises de chacun des conjoints » se transmettent-elles à leurs produits ! « Il y a quelques années, on possédait sur ce problème important des opinions qui semblaient définitives. De nouvelles expériences, mieux conduites, ont tout remis en question. » C'est très vrai ; mais l'auteur a conservé sa croyance dans l'avenir de la science, et il nous renvoie à l'époque où « les biologistes y verront clair ». Ce ne sera pas tout de suite, car le champ des découvertes à faire est probablement immense ; je ne dirai pas infini, car on me prendrait pour un esprit nuageux. Je signale encore une phrase (p. 186) : « Connaissant ces lois de la nature, nous sommes devenus ses maitres ». L'auteur me semble se départir ici de sa prudence de tout à l'heure : voilà deux affirmations singulièrement audacieuses, et dont personne n'oserait mettre la main au feu !

M. V. G. ne s'est pas toujours montré bon prophète (voir p. 190 et 191) : « Nous ne risquons d'ailleurs pas d'être balayés par des Barbares...

Vraiment, on ne voit pas quels Barbares pourraient en masse envahir l'Europe. » L'auteur ne se doutait pas de ce que réservait à l'Europe la seconde moitié de l'année où paraissait son livre. « Le système pharaonique » (p. 202) a éclaté dans toute sa laideur.

CL. HUART.

SEYYÈD ALI MOHAMMED, dit le Bab. — **Le Béyan persan**, traduit du persan par A.-L.-M. Nicolas, consul de France à Tauris. T. II, III et IV; in-12, 174, x-162, I-185 pages. Paris, Librairie Paul Geuthner, 1913-1914.

Enfin, nous voici en possession de l'œuvre capitale du Bâb, le *Béyân* persan, et cela dans une traduction élégante et fidèle, où l'on retrouve les solides qualités de M. Nicolas, que ses fonctions officielles n'entravent pas dans la série de publications qu'il a consacrées à faire connaître la pensée du réformateur de Chirâz. Ce travail ingrat est d'autant plus méritoire que la mode a changé, et que les Bâbis qui avaient commencé à faire parler d'eux dans le monde sont en grande partie supplantés, même en Perse, par les Béhâïs, qui doivent à leur maître, disciple du Bâb, des règles moins étroites dans leur discipline sociale et rêvent une extension universelle de la nouvelle religion de la paix, à laquelle les événements actuels donnent le plus cruel démenti.

Pour bien connaître la manière dont s'est formée la pensée du Seyyèd 'Ali Mohammed, il faut savoir ce qu'avaient écrit ses prédécesseurs; M. Nicolas a consacré, comme l'on sait, à cette étude un volume intitulé *Essai sur le Chéikhisme*. Pour comprendre le mouvement béhâï, il est indispensable d'être renseigné sur la doctrine du Bâb; les trois volumes récemment parus aideront à compléter nos informations sur ce sujet. Afin d'en apprécier l'importance, et de se rendre compte de la manière dont les idées du réformateur de Chirâz devaient être accueillies chez les Chi'ites, on doit savoir ce qu'est l'islamisme, et malheureusement la connaissance de ses dogmes, en dehors de quelques traits élémentaires indiqués dans les manuels, et surtout celle de l'esprit qui anime cette religion, est encore fort peu répandue dans le public. A ce point de vue, on souhaiterait des notes encore plus nombreuses, mettant en relief les différences fondamentales qui séparent les conceptions du Bâb de celles qui, pendant une longue suite de treize siècles, ont constitué le maho-

métisme actuel. Pour n'en citer qu'un exemple, le Bâb admet que l'eau reste pure, même s'il y est tombé accidentellement des corps impurs : tandis que la casuistique s'est évertuée à préciser la quantité d'eau souillée qui *doit* être considérée comme pure, même si elle ne l'est pas en réalité (cf. t. III, p. 66). 'Alî Mohammed a raconté lui-même (p. 44) qu'à l'époque où il se trouvait aux lieux saints (Nédjef et Kerbélâ), Kâzhim Rechti vint un jour à la maison de quelqu'un ; au moment où il en sortait pour retourner chez lui, le maître de la maison donna l'ordre de laver la porte que le prédécesseur du Bâb avait touchée. Cependant, au point de vue de la loi religieuse chi'ite, il n'y a pas contamination quand deux choses sèches se rencontrent. Il fallait donc que le fanatisme du maître de la maison fût poussé à un degré inouï, pour qu'il considérât comme impur un de ses coreligionnaires, dont le seul tort était d'avoir, sur des matières philosophiques et religieuses, d'autres conceptions que les siennes !

Un autre exemple très curieux est fourni par la note 2 de la page 66 du tome III. « Le *Kourr* est une étendue idéale d'eau... comme poids, cela représente 1200 *retls*. Cette quantité d'eau est toujours pure, ainsi que je l'ai entendu certifier à un examen de l'École des Sciences politiques de Téhéran auquel j'ai assisté. Mais une goutte en fût-elle distraite pour une cause impure, elle devient impure. C'est ainsi que si un chien s'approche d'un récipient contenant ladite quantité d'eau, et en lappe, ne fût-ce qu'une goutte, avec sa langue, l'eau devient instantanément impure. Si, au contraire, ce chien, au lieu de diminuer cette quantité en en buvant, l'augmente par les moyens naturels qui sont à sa disposition, c'est-à-dire en levant la patte dessus, l'eau reste pure ». *Risum teneatis...* N'est-ce pas que le Bâb avait bien raison quand il écrivait (p. 71) : « Dieu n'aime pas qu'on soit minutieux dans les questions de pureté, car cette minutie fini par causer du dommage au croyant » ?

Malgré le soin pris par le traducteur d'expliquer en note les passages obscurs et difficilement compréhensibles, il reste encore des endroits qui passeront l'intelligence des non-initiés. Par exemple, t. II, p. 17, il est question du « *Vélayèt du Commandeur des croyants* ». Il faut être bien au courant des croyances chi'ites pour entendre que cela veut dire « la qualité de saint (*véli*) attribuée à 'Alî ». Même tome, p. 31 : « L'esprit attaché à ce nom (de la chose) ». Je n'ai pas le texte sous les yeux, mais je soupçonne qu'il porte *ma'ni* « signification (interne d'une chose), *idée* attachée à ce nom ». Page 78, note 4 : « Le soufre rouge est celui

qui sert à produire la pierre philosophale ». *Kibrît-i Aḥmar* désigne la pierre philosophale elle-même, celle qui sert à transmuer les métaux en or ; de là le sens d'or que lui donnent aussi les dictionnaires arabes.

Le Bâb exprime parfois des idées bien singulières. C'est ainsi qu'il prend de grandes libertés avec le droit de propriété (t. II, p. 157) : « Chaque maître de puissance qui voudra élever la maison (de Dieu), ou bien qui voudra, à ses alentours immédiats, construire la Mesdjid el Haram, personne n'a le droit de lui objecter son droit de propriété, car le possesseur de toutes choses, par lui-même, est Dieu ». C'est la confiscation pure et simple, sans indemnité, *dans la voie de Dieu*, pour emprunter l'expression familière au Qorân.

L'arithmétique est traitée avec une certaine désinvolture (t. III, p. 6) : « Toutes les créatures sont des multiplications de l'unité par l'unité ». Comme on sent qu'ʿAli Moḥammed était détaché des contingences de ce bas monde, et qu'il ne comptait pas sur sa puissance de calcul pour faire fortune! Quant à la chronologie, il nous suffira de constater que le Bâb croit Platon contemporain de Jésus (t. III, p. 63) : « Sa science ne lui servit de rien », car « il n'affirma pas la mission de Jésus ».

Il est difficile d'analyser un ouvrage du genre du *Béyân*, d'où tout arrangement méthodique paraît exclus ; il faut le lire et y chercher soi-même des points de comparaison avec les idées qui ont régi la pensée des fondateurs de religions. On peut dire que, malgré les différences qui séparent la réforme du chiʿitisme officiel, ʿAli Moḥammed est encore imbu d'idées chiʿites ; il lui était difficile d'échapper à l'influence de son éducation première. C'est déjà très beau d'avoir pu formuler, en pleine Perse arriérée du milieu du XIXᵉ siècle, et malgré la bizarrerie de certaines prescriptions, une religion destinée à faire disparaître l'exclusivisme qui, depuis le triomphe des partisans de la famille du Prophète à la suite de la conquête du pays par le descendant des Chéïkhs d'Erdébîl, Ismaʿîl Iᵉʳ, le Çafavîde, au début du XVIᵉ siècle, a séparé l'Iran du reste du monde musulman.

Cl. Huart.

'Ali b. 'Uthman al-Jullabi al-Hujwiri. — *The Kashf al-Mahjûb*, the oldest persian treatise on Sufiism, translated... by Reynold A. Nicholson, Litt. D. (Gibb Memorial Series, vol. XVII), 1 vol. in-8, xxiv-443 pages. Leyde, E. J. Brill, et Londres, Luzac, 1911.

Les amateurs de la littérature persane — il y en a encore quelques-uns — savent à quel point elle est imprégnée de mysticisme, sous la forme que lui ont donnée ses adeptes musulmans, les *çoûfis*, ainsi appelés parce qu'ils se vêtaient de laine (*çoûf*), de bure, dirions-nous : ce sont des « frocards ». Or Mahomet n'admettait pas les moines dans la communauté qu'il avait fondée : *lâ rahbâniyyata fi'l-islâm*. Comment se sont donc formées ces confréries, ces ordres religieux que nous voyons couvrir de leurs affiliés l'immense espace terrestre occupé par les deux cents millions de musulmans que contient la surface de la planète? Ils sont sortis du mouvement d'idées provoqué par les mystiques, par les *çoûfis*. Mais alors le problème se pose de l'origine de ceux-ci. Avons-nous affaire à une évolution d'ordre intérieur chez les Arabes ou les populations de langue arabe, ou à l'adaptation de coutumes étrangères, soit bouddhiques, soit chrétiennes? Et dans ce second cas, quelle a été la voie de pénétration, d'infiltration de ces idées étrangères? Autant de questions sur lesquelles chacun a pu bâtir une théorie propre, mais dont nous n'avons pas encore de solution scientifique.

Il est important d'étudier les plus anciens ouvrages laissés par les écrivains qui ont traité ce point de vue ; on peut espérer par là saisir quelques indices, quelques traces d'influence, d'emprunts d'idées, de voyages de concepts, qui seraient en mesure de nous mettre sur la voie. M. R. A. Nicholson a bien fait de nous donner une traduction anglaise d'un livre persan qui est le plus ancien traité sur le çoûfisme, écrit en cette dernière langue. Le titre de l'ouvrage veut dire : « Révélation des mystères voilés, en faveur des gens de cœur. » Gens de cœur, c'est-à-dire vivant par le cœur, par l'affection, par l'amour, c'est un titre que les mystiques persans aiment à se donner entre eux. Le grand poète de Chirâz, Sa'dî, parle souvent, en son *Gulistân*, des *çâhib-dilân*, qui veut dire la même chose. Si les musulmans orthodoxes se piquent de régler leur vie sur la raison, la logique, l'obéissance à la règle de conduite, la pratique sévère de rites minutieux, ce qui donne à l'âme du croyant une rigidité et aussi une étroitesse qui la rapproche de la manière de voir des pharisiens, le çoûfi, au contraire,

donne la prééminence aux qualités affectives : l'amour de Dieu dans sa créature et réciproquement ; il a ainsi introduit dans le cycle des idées musulmanes une série de concepts qui autrement lui seraient restés étrangers.

L'auteur du *Kachf el-Maḥdjoûb*, Abou'l-Ḥasan 'Ali ben 'Othmân, était originaire de Ghazna dans l'Afghanistan, cette ville qui fut un moment capitale de la Perse sous la dynastie que l'on appelle précisément à cause de cela dynastie des Ghaznévides, et dont le membre le plus célèbre fut Yémîn-eddaula Maḥmoûd, qui poussa fort loin les conquêtes de l'islamisme dans l'Inde, et qui reçut entre autres les louanges du grand Firdausî, l'auteur du *Livre des Rois*, jusqu'au moment où celui-ci, furieux de voir son œuvre gigantesque et immortelle si mal récompensée, lança contre lui la fameuse satire qui est un des plus beaux monuments de la littérature persane. Abou 'l-Ḥasan était donc né en plein pays afghan ; ses deux surnoms ethniques d'el-Djollâbî et d'el-Hodjwîrî proviennent des noms de deux faubourgs de Ghazna ; évidemment il résida successivement dans chacun d'eux. On ne sait pas quand il est né, mais on sait à peu près quand il est mort, entre 1072 et 1076 de notre ère. Il a beaucoup voyagé ; il a traversé l'empire musulman de la Syrie au Turkestan et de l'Indus à la mer Caspienne. Il paraît s'être fixé quelque temps dans l''Irâq et y avoir eu maille à partir avec ses créanciers. On peut inférer d'un passage de son livre qu'il fit une courte mais déplaisante expérience de la vie conjugale. Vers la fin de sa vie, il fut emprisonné à Lahore ; privé de ses livres qu'il avait laissés à Ghazna, il se trouva fort embarrassé pour achever l'ouvrage dont il avait entrepris la rédaction. C'est à Lahore qu'il est mort ; son tombeau y fut longtemps un but de pèlerinage.

Le *Kachf* marque une date dans l'histoire du développement du mysticisme oriental. L'auteur est on ne peut plus orthodoxe ; il est non-seulement sunnite, mais encore hanéfite ; aussi s'arrange-t-il pour concilier la théologie et le çoûfisme. La pierre d'achoppement est la théorie du *fanâ*, « anéantissement », par laquelle l'âme humaine, perdant de plus en plus, par une série de macérations et d'extases, le sentiment de sa personnalité, s'absorbe dans celle de la Divinité et finit par y disparaître complètement. Notre auteur résiste à cette tendance et déclare hérétique la croyance que la personnalité de l'homme puisse se noyer dans celle de Dieu. Il compare cet anéantissement à la destruction par le feu, qui transforme les qualités de tous les êtres sans porter atteinte à leur essence. Comme el-Khottalî et Djonéïd, il admet que la

sobriété dans l'extase est supérieure à l'ivresse dans le même état. Quelque soit le degré de sainteté atteint par un mystique, celui-ci n'est jamais dispensé d'obéir à la loi religieuse. Au fond, ce sont là des précautions oratoires pour ne pas effaroucher le lecteur simpliste : el-Hodjwîrî est bien de la race des docteurs qui aboutiront à Farîd-eddîn 'Aṭṭâr et à Djélâl-eddîn Roûmî.

Comment atteint-on la perfection suprême ? En soulevant successivement onze voiles. Ce sont onze rideaux qui s'interposent entre l'intellect et la connaissance de la vérité; il faut les soulever l'un après l'autre. Cela rappelle étonnamment l'initiation aux mystères chez les anciens. Le premier voile qui se soulève est celui de la connaissance de Dieu. Tout de suite nous voyons s'établir une différence fondamentale entre la théologie et la gnose : c'est par la science que les docteurs prétendent atteindre Dieu ; les mystiques ne fondent leurs espérances que dans le sentiment, car c'est ainsi que M. Nicholson traduit ici le mot *hâl* (situation), qui chez les çoûfis désigne l'extase.

Comment atteint-on la connaissance de Dieu ? Les Mo'tazélites, ces rationalistes de l'Islâm, disent que c'est par la raison : alors toute personne raisonnable aurait cette connaissance, tandis que toute personne privée de raison n'y pourrait prétendre ; c'est manifestement absurde, car voyez les fous : ils n'ont point de raison, et pourtant connaissent Dieu. D'autres espèrent y atteindre par le raisonnement. Dhou'n-Noûn l'Égyptien avait supprimé la difficulté en interdisant toute recherche dans ce sens : « Gardez-vous de prétendre à la gnose », avait-il dit, et notre auteur n'est pas éloigné d'admettre le principe de la sainte ignorance.

Les voiles subséquents sont l'affirmation de l'Unité de Dieu, que l'auteur déclare ne pouvoir être formulée en termes du langage humain (p. 285), car les phrases qu'il emploierait pour arriver à ce but seraient autre chose que Dieu, et se servir de cette autre chose pour démontrer l'unification risquerait de faire retomber l'audacieux dans le péché de polythéisme ; puis la foi, chapitre sur lequel les théologiens ont été si divisés, les Mo'tazélites affirmant que le péché fait perdre la qualité de fidèle, point sur lequel ils se rencontrent avec les Khâridjites ; d'autres la réduisent à une simple profession de foi exprimée verbalement, ou à la connaissance de Dieu. Les mystiques sont également partagés entre eux sur cette question.

A la purification extérieure et matérielle du corps en vue de la validité de la prière canonique, les çoûfis ajoutent la purification du cœur,

c'est-à-dire la repentance. La prière canonique émanant d'un ordre divin, notre auteur se garde de la rejeter; au contraire, il s'en sert comme d'un moyen de mortification pour les néophytes, en la multipliant au-delà de toutes les bornes, quatre cents prosternations (*rak'a*) par exemple chaque jour (p. 302); mais, quand l'initié a atteint les hauts grades, la prière canonique lui sera plus nuisible qu'utile, car elle l'aiderait à conserver le sentiment de sa propre personnalité, ce qui nuirait au progrès définitif.

La dîme aumônière est une des strictes obligations de l'Islâm: le khalife Abou-Bekr a proclamé la guerre sainte contre les tribus arabes qui avaient refusé de l'acquitter après la mort du prophète. Pour el-Hodjwiri, la dîme n'est plus une *purification* du crime d'être riche, c'est réellement un acte de reconnaissance pour un bienfait reçu (p. 314); mais la question ne se pose pas ainsi pour des derviches, qui ont fait vœu de pauvreté; ils acceptent des aumônes, ils n'en donnent point, à moins que ce ne soit pour distribuer à leurs frères pauvres quelque cadeau qu'ils viennent de recevoir. Et le jeûne? Incontestablement c'est « la moitié du chemin », comme l'a dit Djonéïd, c'est-à-dire la moitié de la voie du salut, mais il y a deux manières de le pratiquer: un mois par an, comme le commun des Musulmans, et de la part d'un derviche, c'est renoncer à se faire remarquer; mais on peut aussi jeûner tous les jours de l'année, et alors c'est dans le but de rechercher la récompense promise. On peut également jeûner habituellement, et ne rompre le jeûne que quand on a des mets devant soi; le Prophète l'ayant fait, on peut en toute conscience le pratiquer ainsi. Il y a encore le jeûne de David: c'est jeûner un jour sur deux. Ce ne sont là toutefois que des manifestations extérieures: la véritable valeur du jeûne consiste dans la mortification, selon la formule donnée par l'auteur (p. 321): « Emprisonner la langue et les cinq sens. » Ne s'abstenir que de boire et de manger, c'est jeu d'enfant: ce qu'il faut éviter, c'est le péché.

Il est sans doute méritoire de visiter la Ka'ba une fois en sa vie; il l'est beaucoup plus de visiter perpétuellement le temple de Dieu, qui est le cœur de l'homme. La politesse, l'éducation, les bonnes manières, la discipline, voilà ce qui est pour le néophyte le neuvième voile à soulever. Enlever le dixième voile, c'est expliquer au profane ce que signifient les termes spéciaux employés par les mystiques, qui les prennent avec une acception différente de celle qu'ils ont couramment dans la langue. Ainsi *waqt* « temps » signifie pour eux « ne plus se

souvenir du passé et ne pas songer à l'avenir »; c'est jouir du présent; *hâl* « situation » désigne l'inconscience des contingences du monde ambiant; c'est l'extase. On appelle *maqâm* « stade » la persévérance dans la recherche du but à atteindre. Le onzième et dernier voile c'est l'audition. Par l'audition, les merveilles du Qoran pénètrent dans l'entendement, ainsi que toutes les sciences; c'est par là que l'on goûte le charme de la poésie, et enfin celui de la musique, car, prenant le contre-pied des rigides docteurs de la loi musulmane, les derviches approuvent, encouragent l'étude de la musique; c'est au son de la flûte que les disciples de Djélâl-eddin Roûmi pratiquent leurs danses gyratoires, c'est au son du tambour que les Aïssaouas avalent des serpents.

Le remarquable travail de M. Nicholson nous a ainsi permis de jeter un regard d'ensemble sur l'état du çoûfisme au XI[e] siècle de notre ère; mais on y trouvera en outre une foule d'anecdotes et de renseignements biographiques qui en font une mine inépuisable de renseignements sur le développement du mysticisme musulman, à une époque encore assez voisine de ses origines.

Cl. Huart.

E. S. Buchanan. — **The Epistles and Apocalypse from the Codex Harleianus** (= [Wordsworth's Z_1]) numbered Harl. 1772 in the British Museum Library. Now first edited with an introduction descriptive of the ms. and its correctors.., with four collotype facsimiles. London, David Nutt, Grape street, 1912. In-8°, XXXI p. + 146 fol. [Sacred latin texts : N° 1].

L'ouvrage se divise en deux parties bien distinctes : l'introduction descriptive où l'on donne tous les renseignements possibles sur le manuscrit, ses copistes, ses correcteurs, etc., le texte même du manuscrit qui reproduit, folio pour folio, l'original, mais en caractères typographiques; c'est dire que cette édition en caractères mobiles est sujette aux infirmités de tous les textes imprimés, qui malgré les soins apportés à la correction des épreuves, renferment des fautes d'impression commises après le bon à tirer de l'auteur. Une édition phototypique eût été préférable, mais peut être plus coûteuse.

Quelques renseignements, puisés dans l'introduction même, permettront de faire connaissance avec le manuscrit publié.

Les manuscrits de la collection de Robert Harley, premier comte

d'Oxford (1661-1724), passèrent à la bibliothèque du British Museum; il en obtint un certain nombre en Hollande, d'un prêtre catholique romain, Jean Aymon, qui fit souvent le voyage de Paris à la Haye et réciproquement, et qui changeait de religion à chacun de ses voyages. Ce Jean Aymon finit par s'établir à Paris, capta la confiance de Louis XIV et devint sous-bibliothécaire du roi. Il en profita pour subtiliser de précieux manuscrits et repartit pour la Hollande où il s'en débarrassa contre argent comptant. Le manuscrit de la collection Harley, publié par M. Buchanan, provient certainement de cette source. Il porte, au British Museum, la cote *harl.* 1772.

Humphry Wanley (1672-1726), le premier, étudia avec soin ce manuscrit; mais il lui arrive souvent d'attribuer à une première main des lectures ou des corrections qui sont de mains postérieures. — Johann Griesbach (1745-1812), d'Iéna, collationna lui aussi le manuscrit, et il le fit avec grand soin; mais il lui arrive fréquemment de ne pas savoir distinguer l'œuvre des correcteurs de celle du scribe original; d'où une certaine prudence à avoir lorsque l'on consulte l'œuvre de Griesbach. — Samuel Berger, dans son *Histoire de la Vulgate*, a discuté la provenance du manuscrit en question et il a relevé quelques lectures d'après lesquelles l'épître aux Hébreux, aux chap. X et XI, est un texte vieux-latin, particulier et intéressant. Samuel Berger croit que ce manuscrit a été exécuté en France, à Corbie, près d'Amiens.

D'après M. Buchanan, notre manuscrit est l'œuvre de deux copistes au moins, dont l'un fut un artiste de grande originalité et d'une grande finesse d'exécution; il se nommait Eushac, était possesseur du manuscrit, et son nom rappelle celui de son contemporain Guthlac, le saint de Northumbrie. Le savant éditeur indique ensuite les feuillets qui sont sûrement de la main d'Eushac, ceux qui sont de son aide-copiste et ceux enfin que l'on peut attribuer à d'autres scribes.

Cinq correcteurs ont travaillé sur notre manuscrit; le premier semble avoir utilisé la même encre colorée qu'Eushac, mais il avait devant les yeux un original qui se rapprochait plus de la Vulgate que celui de l'archétype de *harl.* 1772.

Ce manuscrit contient une inscription runique des plus importantes, puisqu'elle nous apprend que ce codex était destiné à l'usage privé et non à une église, et que le manuscrit provient de la Northumbrie, la patrie de tant d'inscriptions runiques du VIIe et du VIIIe siècles. De telle sorte qu'un tel manuscrit ne peut avoir vu le jour que dans l'un des monastères de Wearmouth ou de Jarrow, ce qui contredit formellement

l'opinion de Samuel Berger sur l'origine française du manuscrit *harl.* 1772.

M. Buchanan s'occupe ensuite des variantes grammaticales, des caractéristiques des copistes, des marginalia, enfin du texte lui-même qui nous est conservé dans ce manuscrit. Puis il indique le plan de la présente édition (présenter le manuscrit ligne pour ligne et page pour page) et il conclut : le texte de notre manuscrit peut être classé comme Vulgate dans les épîtres paulines, mais dans Hébreux X et XI et dans les épîtres catholiques, il doit être considéré avec *h* et *p* comme vieux-latin ; dans l'Apocalypse, le texte est Vulgate, mais d'une Vulgate plus ancienne et plus pure que celle que nous connaissons actuellement. On a là une forme du texte néotestamentaire qui fleurissait en Northumbrie lorsque ce pays était, aux VI[e], VII[e] et VIII[e] siècles, le centre des études européennes et de l'activité missionnaire[1].

Frédéric Macler.

Charles Augustus Briggs D.D. D. Litt. — **Theological Symbolics**, Edinburgh, T. et T. Clark, 1914, de la collection *International Theological Library*. 1 vol. in-8° de x-429 p. Prix : 10 sh. 6 d.

L'auteur de ce traité de Symbolique, Charles A. Briggs, était, de son vivant, professeur à l'*Union Theological Seminary* de New-York. On cite parmi ses œuvres principales un ouvrage important publié en 1909 sous ce titre *Church Unity*[2] qui constitue un effort généreux pour préparer et favoriser le rapprochement et la fusion des diverses églises chrétiennes. Les préoccupations dont témoigne cet ouvrage devaient naturellement attirer l'attention de l'auteur sur les problèmes de la Symbolique, c'est-à-dire sur les questions relatives à l'étude et à la comparaison des doctrines particulières des diverses églises chrétiennes. Il n'est donc pas surprenant que M. Briggs se soit chargé de la Symbolique dans la collection de manuels théologiques *The International Theological Library* dont il était un des directeurs.

L'histoire de la Symbolique présente un exemple caractéristique de

1) On sait que l'époque brillante de la Northumbrie correspond à peu près à l'âge héroïque du christianisme en Grande-Bretagne, au VII[e] siècle.

2) Sur cet ouvrage voir l'article de M. Bonet-Maury dans les *Annales de Bibliographie théologique*, 1910, p. 20 ss.

l'évolution qui a fait passer la plupart des disciplines théologiques du point de vue spéculatif, dogmatique et ecclésiastique à un point de vue purement historique et descriptif. A l'origine, la symbolique étudiait les doctrines particulières de chaque église, non pas comme un chapitre de l'Histoire des dogmes — laquelle n'était d'ailleurs que dans son enfance — mais dans l'intention de forger des armes contre les doctrines divergentes des autres églises. Peu à peu ce qui n'était qu'un moyen est devenu un but et la symbolique ne s'est plus proposé que d'étudier et de comparer les doctrines des divers groupes chrétiens.

En même temps que la symbolique subissait ce changement d'orientation se produisait un élargissement de son cadre. Tant que la foi d'une église était conçue comme quelque chose d'arrêté et de précis qu'il s'agissait d'attaquer ou de défendre, il était loisible de chercher la formule de cette foi dans les définitions officielles promulguées par les autorités constituées de l'église considérée, c'est-à-dire dans ses symboles. A partir du moment, où la doctrine d'une église est conçue comme le résultat d'une évolution historique, on est obligé, si on veut en avoir une intelligence complète, de l'examiner dans son devenir et surtout d'en chercher les manifestations non seulement dans ses symboles mais encore dans ses institutions, dans son culte, dans les œuvres des théologiens qui ont interprété et enseigné, avec l'assentiment plus ou moins explicite de l'église, la foi commune, en d'autres termes, on est amené à élargir singulièrement la conception que l'on se fait des sources de la Symbolique. A cet élargissement correspond, dans les deux plus importants traités de symbolique de l'époque contemporaine[1], une modification de titre. F. Kattenbusch — un initiateur en la matière — a intitulé son traité *Vergleichende Konfessionskunde* (Freiburg i. B., 1892); F. Loofs qui l'a suivi, ajoute au titre *Symbolik* les mots *oder christliche Konfessionskunde* (Tübingen, Leipzig, 1902).

Le traité de M. Briggs ne nous paraît malheureusement pas avoir tenu un compte suffisant de cette évolution moderne de la symbolique. Il s'est rigoureusement limité aux symboles proprement dits, par moments il s'est laissé diriger par son généreux idéal de rapprochement interecclésiastique et non exclusivement par la préoccupation d'une comparaison purement objective des doctrines des diverses églises chrétiennes. C'est ainsi qu'il a distingué entre les symboles fondamentaux (œcuméniques) et les symboles particuliers. Les premiers représentent

1) Ils sont inachevés l'un et l'autre.

l'élément commun aux diverses églises, les seconds ce qu'il y a de particulier en chacune d'elles. Cette disposition a quelque chose d'artificiel. Aucune église n'a conscience de professer deux ordres de doctrines. Aucune ne sépare ce qui lui est commun avec les autres branches de la chrétienté de ce qui lui est particulier. Aucune n'apprécie différemment ces deux éléments constitutifs de sa pensée. Cela étant, il n'est pas légitime d'exposer séparément le contenu des symboles œcuméniques et celui des symboles particuliers.

Dans chaque symbole, M. Briggs voit un tout qui se suffit parfaitement à lui-même et non pas seulement un document qui peut et qui doit être expliqué, complété et illustré par d'autres documents sur la foi chrétienne dans tel ou tel groupe donné. La symbolique pour lui n'a pas à intervenir là où il n'y a pas de symbole au sens strict du mot. C'est ainsi qu'il ne s'occupe de l'église grecque que dans le chapitre qu'il consacre au XVIIe siècle parce que cette église n'a pas eu avant cette époque de symbole qui lui fut particulier. C'est là, nous le répétons, une conception trop étroite. Si l'église grecque n'a pas eu avant le XVIIe siècle de symbole particulier, n'a-t-elle pas eu déjà auparavant, au point de vue de la vie, de la piété, du culte, de la pensée, une physionomie bien personnelle? Rien ne montre mieux ce qu'il y a d'insuffisant et d'étroit dans la conception de la symbolique dont s'inspire M. Briggs qu'une comparaison entre les quelques pages de son manuel qui traitent de l'église grecque et les chapitres que Kattenbusch et Loofs ont consacrés à la même matière.

Il nous reste, après avoir caractérisé dans ses grandes lignes la conception de M. Briggs, à indiquer la disposition qu'il a adoptée. En dehors d'une Introduction consacrée à l'origine, à l'histoire et à la définition de la symbolique, le volume comprend trois parties. La première est consacrée aux symboles fondamentaux (ou œcuméniques). Chacun des symboles est donné en traduction anglaise et brièvement commenté dans sa genèse et dans son contenu. Quand il y a lieu, les diverses formes sous lesquelles il se présente sont distinguées l'une de l'autre sans cependant que l'auteur entre dans le détail de l'histoire de leurs textes. Il se borne à présenter les résultats de cette histoire. A ce propos une remarque s'impose. M. Briggs présente comme une des formes du symbole de Nicée la formule qu'a adoptée en 589 le synode de Tolède avec l'adjonction du *Filioque*, c'est-à-dire de l'idée que le Saint-Esprit procède du Fils en même temps que du Père. Or cette idée n'a jamais été acceptée en Orient. Le *Filioque* n'a aucun droit à être mentionné dans la partie

du volume relative aux symboles fondamentaux. Il eût été à sa place dans la seconde partie qui traite des symboles particuliers de chaque église. Cette partie de l'exposé est relativement plus brève. Les symboles particuliers étant beaucoup plus nombreux et beaucoup plus développés que les symboles œcuméniques, il eut fallu un bon nombre de volumes pour les traiter avec autant de détail que les symboles visés dans la première partie de l'ouvrage.

La troisième partie du livre est intitulée *Symbolique comparative*. L'auteur s'attache à commenter les éléments communs et les éléments distinctifs des doctrines des diverses églises. On sent très nettement chez lui la préoccupation de s'attacher surtout aux éléments communs et de montrer qu'ils l'emportent en importance sur les autres. Le dernier chapitre, *The Modern Consensus*, est consacré aux tentatives d'union plus ou moins étendue faites au XIXe siècle. M. Briggs nous paraît avoir eu le tort de mélanger dans ce chapitre des faits qui ne sont pas du même ordre, par exemple l'Union des églises de Prusse, acte politique qui ne s'accomplit pas sans froisser bien des consciences, et des tentatives purement religieuses comme l'Alliance Évangélique.

MAURICE GOGUEL.

R. TORII et KIMIKO TORII. — **Études archéologiques et ethnologiques.** *Populations primitives de la Mongolie Orientale* (Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, vol. XXXVII, art 4, march. 29th, 1914). Tokyo, University, Taisho III, un grand in-8 de 100 p. + 13 planches hors texte. Price in Tokyo, yen 2,20.

Une série d'explorations entreprises depuis 1906 par M. Torii, membre de la Société d'Anthropologie de Tokyo, soit seul, soit secondé par la collaboration de Mme Torii, ont fait de ce savant japonais l'homme le mieux informé de la préhistoire mongole. Après avoir donné au public japonais, dans sa langue natale, en 1910, un récit de « Voyage en Mongolie Orientale » (蒙古旅行), il prélude à la publication générale des résultats de ces explorations par le présent ouvrage, consacré aux renseignements qui ont pu être réunis sur la race aujourd'hui transformée, sinon disparue, du Toung-hou (東胡), premiers habitants, à notre connaissance, de ce pays. — Toung-hou, « Barbares orientaux »,

semble bien être le nom le plus ancien des peuplades Wou-houang (烏丸) et Siem-pi (鮮卑), de ces Jung des montagnes (山戎) qui ont porté des noms différents aux diverses époques (Cf. Chavannes, *Mém. Hist. de Seu-ma Ts'ien*, I, p. 30-31), mais qui furent toujours ces barbares dont les incursions incessantes ont donné prétexte à la construction de la muraille de Chine. Ils paraissent avoir appartenu à la même famille que les Hioung-nou (匈奴), mais avoir eu leur habitat plus à l'Est : d'où leur nom, ainsi glosé par Seu-ma Ts'ien, de Barbares orientaux. Mais c'est une question controversée, de savoir si ces Toung-hou doivent être assimilés aux Toungouses Sibériens : quand même il en serait ainsi, le mot turc Toungouse et l'expression chinoise Toung-hou ne présenteraient peut-être qu'une analogie purement contingente d'assonance.

M. Torii n'envisage ici que la préhistoire de ces peuples. Mais sa tâche principalement anthropologique n'est pas sans jeter de furtives, mais précieuses lumières sur l'histoire même. Ainsi l'absence complète de traces d'un âge paléolithique dans ces contrées, ainsi qu'en Mandchourie, au Japon et en Corée, semble attester que les premiers habitants de ces régions y sont arrivés venant d'un autre pays, dans lequel avait dû s'écouler leur phase paléolithique, sans doute l'Altaï ou le Turkestan. L'identité des couches de sédiment qui recouvrent les vestiges néolithiques de ces âges lointains est également fort caractéristique. La parenté des motifs de décoration des poteries Toung-hou et des habits populaires ou des céramiques de style aïno au Japon, ne saurait être fortuite, pas plus qu'aux époques historiques la ressemblance des langues mongole et japonaise. — De ces lointains ancêtres des Mongols, M. Torii étudie les ustensiles de pierres soit taillée, au nord de Moukden, soit polie, au sud de cette ville ; la primitive et déjà complexe industrie de la poterie, qui grâce aux empreintes laissées par les nattes sur l'argile fraîche qui s'y trouvait posée, nous renseigne par surcroît sur l'industrie textile ; le mode d'habitation de ces demi-nomades, qui aplanissaient ou affermissaient le sol avant d'y planter leurs tentes, édifiant quelquefois de véritables fondations pour l'établissement de fortins défensifs ; l'art aussi de la parure, à laquelle contribuent le bronze et les pierreries. Cette archéologie nous réserve de singulières surprises : les armures découvertes dans la région du Shira-mouren rappellent de façon frappante non seulement celles que figurent les « haniwa » du Japon, mais celles aussi de l'antiquité gréco-romaine. En investigateur modeste et consciencieux, sans soulever ni surtout trancher implicite-

ment de problèmes prématurés, M. Torii a fait et fera d'excellente besogne. Les esprits qui conçoivent la critique archéologique comme la confrontation entre elles et avec les faits, d'hypothèses diverses, reprocheront peut-être à l'auteur de la faiblesse critique; mais ceux qui prisent avant tout la consignation objective des documents, où la personnalité du chercheur disparait, féliciteront l'ethnographe japonais du travail accompli. Il faut savoir gré aussi au R. P. Fulpin d'avoir préparé cette version française; on peut regretter seulement que la transcription des mots chinois n'ait pas été faite selon les conventions adoptées par les orientalistes français (Cf. *Bull. de l'Ec. Fr. d'Ext.-O.*, tome II). Encore la transcription admise par le traducteur devrait-elle se maintenir dans tout l'ouvrage; or le même mot *yu* 卸 est écrit *yû* à la p. 77, *yü* à la p. 78 et *yi* à la p. 84. L'impression des caractères est d'ailleurs, en général, fort correcte et les illustrations, notamment les planches en couleurs, sont très soignées.

P. Masson-Oursel.

E. J. Rapson. — **Ancient India**, from the earliest times to the first century A. D. — Cambridge University Press, 1914, in-8 de 199 p.

Ce livre, par lequel s'ouvre la « Cambridge History of India », fait augurer très favorablement de l'œuvre entreprise. A part l'essai tenté naguère par V. A. Smith (Early History of India, Oxford, 1908) et la chronologie esquissée par C. Mabel Duff (Chronology of India, Westminster, 1899), il était jusqu'ici impossible de trouver un ouvrage moderne restituant, fût-ce d'une façon élémentaire, l'histoire de l'Inde. La tâche, certes, est épineuse : en tout temps indifférents à l'histoire, les Indous n'ont presque rien fait pour nous renseigner sur leur propre passé; malgré sa richesse, leur immense littérature ne nous fournit pas un seul point de repère vraiment assuré, susceptible d'être pris comme base de la chronologie, non seulement pour ce que nous appelons l'antiquité, mais même pour ce que nous appelons le moyen âge. Il a fallu étudier chez les peuples circonvoisins les données qu'ils pouvaient fournir sur l'Inde aux diverses époques, et aussi instituer une archéologie indienne, pour que l'on réussit à fixer quelques dates quasi-certaines. De ce résultat, auquel ont contribué, beaucoup plus que la philologie

ou que la connaissance des littératures, les études de l'épigraphie et de la numismatique, personne plus que l'érudit numismate E. J. Rapson n'était en état de faire un exposé lucide et exact. Son travail est, au sens propre, un précis, immédiatement assimilable aux profanes, quoique seuls les orientalistes soient en mesure d'apprécier à sa valeur la documentation en apparence élémentaire, en réalité rare et méritoire, qui s'y trouve rapportée.

La période antérieure à tout événement daté de façon sûre est caractérisée dans trois chapitres très sommaires, mais sans banalité, sur la période védique, celle des Brâhmaṇas et des Upaniṣads, celle de l'apparition des hérésies jainiste et bouddhiste. L'intérêt se concentre sur les chapitres où des cadres historiques ont pu être établis de façon définitive, malgré l'état relatif et provisoire de nos connaissances actuelles. La campagne indienne d'Alexandre (327-325) constitue la première donnée d'une certitude inébranlable : à cette époque cesse la domination turque (510-327) sur ce que l'on peut désigner du nom d'Inde au sens strict, autrement dit sur le bassin de l'Indus (Gandhâra, Penjab, Sind) ; c'est aussi la seule région qui fut hellénisée. La suzeraineté gréco-macédonienne, qui d'ailleurs n'exclut jamais un gouvernement très autonome de cette province, dura peu : l'héritier direct des possessions indiennes d'Alexandre, Seleucus Nicator, perd définitivement le pays de l'Indus vers 305 et le cède à un potentat hindou, Candragupta, roi du Magadha, au centre de la vallée du Gange et créateur d'un vaste empire qui s'étend à presque toute l'Inde au sens large, y compris, outre les deux bassins fluviaux, le plateau triangulaire du Dekkan. Mais sa dynastie, dite dynastie Maurya, qui brilla du plus vif éclat sous le pieux empereur patron du Bouddhisme, Açoka (269-227), ne tarda pas à s'effondrer ; c'en fut fait de la suprématie du Magadha sous la dynastie des Çuṅgas (184-172). Le Sud vit naître des royaumes puissants : tels ceux des Andhras et des Kaliṅgas ; le Nord-Ouest fut le partage de monarques gréco-indiens des familles royales d'Euthydème (200-100) et d'Eucratide (175-25) ; mais au-delà de la Bactriane hellénisée, l'empire syrien, héritier de l'antique Perse, cédait lui-même la maîtrise de l'Asie centrale à l'empire parthe. Les Parthes, les Scythes ou Çakas, les hordes appelées par les Chinois Yue-tchi, toutes ces populations se ruèrent non seulement sur la Bactriane, mais sur le N.-O. de l'Inde, au détriment des dynasties grecques (entre 135 et 100). L'une de ces dernières prit encore posture de conquérante sous l'autorité d'un successeur d'Euthydème, le roi Ménandre (Milinda), qui vainquit

les Çuṅgas du Magadha. Mais l'irruption des Kushanas anéantit, vers l'an 25 avant notre ère [on lit par erreur, p. 133, A. D.; il faut lire, comme p. 185, B. C.], dans la vallée de Kabul, la dernière principauté grecque de l'Inde. Les Pahlavas d'origine parthe et les Çakas d'origine scythe, qui régnaient sur le N.-O. dans les cinquante années antérieures à notre ère, étaient destinées à l'absorption dans l'empire kushana de Wima Kadphises (30 ap. J.-C.) et de l'illustre Kaniṣka (78).

Notre curiosité souhaiterait sans doute de voir ces cadres historiques se remplir de renseignements sur les conjonctures dont résulte l'instabilité de ces empires, sur les diverses races en présence, sur l'évolution des conditions sociales propres à l'Inde antique. Mais il serait injuste de demander à un ouvrage qui veut être et qui est objectif, plus que ce qu'atteignent nos connaissances actuelles. Le mérite est assez grand, voire même plus grand, d'avoir réussi à mettre à la portée de tous les conquêtes de l'archéologie indienne.

P. Masson-Oursel.

Jagadisha Chandra Chatterji. — **The Hindu Realism**, *being an Introduction to the metaphysics of the Nyâya Vaiseshika Systems of Philosophy*. — Allahabad, Indian Press, 1912, in-8 de xxii-181 p. 3 r. = 4 sh.

Les doctrines indiennes réalistes ont beaucoup moins retenu l'attention des Européens que le grand courant idéaliste qui, de la philosophie bouddhique au Vedânta, parut à des observateurs superficiels s'étendre à presque toute la spéculation de l'Inde. Pourtant un examen plus attentif des doctrines montra l'importance du courant opposé : le Sâṃkhya, le Vedânta primitif, certaines écoles bouddhiques, le Nyâya et le Vaiçeṣika brâhmaniques représentent diverses modalités de réalisme. — Parmi ces diverses philosophies réalistes, le Nyâya n'a guère été envisagé en Europe qu'au point de vue de sa logique, et le Vaiçeṣika ne parut présenter d'intérêt que dans la mesure où il atteste une doctrine analogue à l'atomisme. Quant au reste, les deux systèmes, qui ont fusionné à la façon dont s'associent l'aveugle et le paralytique de l'apologue, l'un apportant la méthode, l'autre fournissant un contenu dogmatique, paraissaient ne renfermer qu'une théorie des catégories assez terne, simple classification des formes de l'être, suspendue à un monothéisme. — C'est justement ce que ce système composite implique

ainsi de thèses ontologiques et théologiques, qui fait l'objet de la présente étude. Elle n'est à aucun degré un effort de critique historique : quiconque y chercherait une documentation sur l'époque et les circonstances dans lesquelles se sont fondus ensemble le Nyâya et le Vaiçeṣika, sur une constitution progressive ou une altération graduelle des thèses caractéristiques de ces systèmes, serait cruellement déçu. Mais ce que nous pouvons savoir à ce propos, dans l'état actuel de nos connaissances, il ne faut le chercher que dans le livre récent de L. Suali (« Introduzione allo studio della filosofia indiana », Pavia, 1913) ou dans l'ouvrage de Stcherbatsky sur la logique bouddhique (« L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes postérieurs » Pétrograd, 1909) dont une traduction française, préparée par Mme de Manziarly et nous-même, doit paraître dans la collection des « Annales du Musée Guimet ». — L'originalité de ce « Hindu Realism » est d'analyser d'abord, de reconstruire ensuite, la métaphysique du Nyâya-Vaiçeṣikea. Cette tâche a été accomplie de la façon la plus estimable par un auteur qui n'a pas, dans l'initiation aux idées occidentales, contracté le travers, si fréquent chez ses compatriotes à demi européanisés, de prétendre assimiler des idées indiennes à des notions de notre science. Au contraire, en plus d'un passage — les plus originaux du livre, — on s'attache à nous mettre en garde contre des confusions dont le plus sûr effet a été de faire concevoir la doctrine en question comme une pâle et sèche classification abstraite, dépourvue de caractères spécifiquement indiens. Aussi le paramâṇu n'est nullement l'atome, particule insécable, mais un point géométrique exempt de toute grandeur et négation même de la spatialité; l'intérêt de la doctrine consiste précisément dans le fait que, selon ses thèses, quand de semblables points se coordonnent selon les lignes déterminées, des figures spatiales se dessinent et des corps s'édifient; de sorte que la grandeur est engendrée par ce qui lui est radicalement étranger. Le milieu continu dans lequel se situent ces points et ces lignes, c'est l'âkâça, que l'on ne saurait sans ambiguïté traduire, à moins d'explications spéciales, par le mot éther. Cette notion représente un aspect de notre idée d'espace, sans coïncidence avec elle; le concept de dik, autre prétendu équivalent de notre idée d'espace, a lui aussi un sens précis, que l'on méconnaîtrait en l'assimilant à l'espace : c'est un pouvoir actif qui tient les choses dans des positions relatives diverses, non un milieu inerte, simple cadre vide. De même, kâla ne signifie pas un temps vide, abstraction appauvrie de l'idée d'espace, mais une puissance qui agite les êtres. Ainsi, les situations relatives concrètes, les changements

effectifs sont seuls réels, non ces cadres fictifs, le temps et l'espace conçus par la mathématique moderne, mais non par la métaphysique indienne. Si H. Bergson, par quelque caprice de la transmigration, fût né aux Indes, et s'il n'eût été dupe des traductions de mots accréditées depuis Colebrooke, il n'eût pas ressenti le besoin d'exorciser, comme illusoires, ces notions de milieux abstraits que jamais l'esprit indien n'a construites, précisément parce que ce n'est pas la mathématique qui a présidé à l'édification des concepts philosophiques hindous. La théorie indienne du temps et de l'espace ressemble plus à celles d'Aristote, de Leibnitz, de Herbart, de Lotze, qu'à celle de nos physiciens. Sachons gré à M. Chatterji de nous aider à remettre ces choses au point : de telles remarques sont plus méritoires de la part d'un Hindou que de la part d'un Européen. — Les éditions futures que mérite d'avoir ce livre devront être pourvues d'un index : le contenu est assez riche pour que ce besoin se fasse sentir. En tout cas le présent ouvrage ouvre sous les plus favorables auspices la collection des « Kashmir Series of Texts and Studies » que Chatterji entreprend d'éditer et dont nous serons heureux de saluer le succès.

P. Masson-Oursel.

Bhandarkar (sir R. G.). — **Vaiṣṇavism, Saivism and minor religious systems**. III Bd, 6. Heft du *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*. Strassburg, K. Trübner, 1913, grand in-8 de 169 p. Subskriptionspreis M. 8; Einzelpreis 9,60.

Depuis le chapitre consacré à l'Hindouisme dans les « Religions de l'Inde » d'A. Barth, le livre que voici est le meilleur travail en la matière : nous voilà enfin pourvus d'une consciencieuse analyse des manifestations, souvent chaotiques, de cette effervescence religieuse qui, commencée depuis deux millénaires, s'étend jusqu'à l'époque actuelle. A la différence du Védisme, du Brâhmanisme, du Bouddhisme, l'Hindouisme n'avait guère fait, jusqu'à nos jours, l'objet d'études approfondies. Ici sont examinés avec grand soin les deux courants principaux, le Viṣṇuisme et le Çivaïsme, auxquels vinrent s'unir, souvent par une juxtaposition accidentelle plutôt qu'en une conciliation réfléchie, comme autant d'affluents, les apports d'une multitude de sectes. Alors même que le classement de tant de doctrines hétéroclites sous ces deux chefs impliquerait de l'arbitraire, nous y souscririons sans scrupule, car

nous y voyons au moins une hypothèse vraisemblable et qui éclaire maintes obscurités. Ces pages compactes, si pleine de substance qu'elles expriment par là même le caractère dense et touffu des doctrines ou des cultes qu'elles décrivent, se liront avec le plus grand profit si l'on y cherche le développement des deux excellents résumés fournis par les §§ 76 et 117.

L'auteur prend son point de départ dans la Bhagavad Gîtâ, dont il fait un examen minutieux et qu'il considère, sur un argument assez fragile, comme ne pouvant pas être postérieure au IVe siècle avant notre ère. Ce texte représente bien, en effet, notre plus ancien document relatif à l'Hindouisme, si l'on entend par ce mot, que d'ailleurs Bhandarkar s'abstient d'employer, le monothéisme sectaire. Le Viṣṇuisme apparait comme constitué par l'amalgame d'au moins trois traditions : celle qui se réclame du Viṣṇu védique; celle qui spécule sur Nârâyaṇa, principe cosmique et abstrait ; celle qui invoque la figure à demi historique de Vâsudeva Kṛṣṇa. Un quatrième facteur, le Kṛṣṇaïsme proprement dit, adoration du Gopâla Kṛṣṇa, l'enfant divin aimé des Bouvières, s'adjoignit aux éléments antérieurs et fut souvent prépondérant à partir du XIIe siècle. Ajoutons le culte de Râma, rival à bien des égards du culte précédent, et qui fleurit surtout, quoique ses origines remontent beaucoup plus haut, à partir du XIVe siècle. — Toutes ces doctrines, celles des associations religieuses comme celles des philosophes, ont en commun l'idée de foi aimante et de tendre abandon à l'égard de la divinité ; pour défendre ce point de vue, qui est celui de la bhakti, Râmânuja, Madhva, Nimbarka interprètent les Vedânta-Sûtras non pas, à la façon de Çaṃkara, comme un illusionisme, mais comme comportant un certain réalisme.

Le Çivaïsme n'est pas plus homogène : son caractère dualiste ou pluraliste l'incline aussi au réalisme, quoique la doctrine, d'ailleurs tardive, de la Çakti ou Puissance féminine de Çiva exprime un effort pour rendre le principe créateur étroitement solidaire et inséparable du Premier Principe. L'antique crainte du farouche Rudra, dont le bienfaisant Çiva n'est que la contre-partie complémentaire ; la doctrine des Pâñcarâtras ou des Pâçupatas, qui se réclament d'un certain Nakulîça ; la dévotion au liṅga ; la secte des Çâktas ; les sectes kaṣmiriennes et celles des régions méridionales, dravidiennes et tamoules : voilà autant de phases ou d'aspects du Çivaïsme.

Cette revue, telle que l'exécute le célèbre paṇḍit, est riche en toutes sortes d'enseignements : tableaux des doctrines et des cultes, docu-

ments archéologiques et extraits littéraux ou paraphrases de textes. Nous estimons que l'ouvrage aurait pu, dans plus d'un cas, reconnaître une origine Sāṃkhya aux théories exposées; qu'il aurait dû insister plus que ne le fait le § 110, sur la littérature du Tantrisme, dont l'empreinte paraît avoir été si forte sur les sectes; aussi que le panthéisme indien (§ 118) n'est pas le seul à accorder une place à la notion de transcendance, le spinozisme, par exemple, donnant un sens à cette idée; ce sont là toutefois moins que des réserves.

P. Masson-Oursel.

Concordia.

Concordia est le nom d'une société avant d'être celui d'une revue. Cet organisme, qui n'a que deux ans d'existence, ne s'est pas encore constitué l'organe définitif susceptible d'en réaliser toutes les tendances, mais il semble sur le point de lui donner le jour. Concordia restera néanmoins une académie de penseurs japonais, désireux de mettre en commun leur compétence et leur bonne volonté pour travailler à l'entente universelle. L'entreprise risquerait aujourd'hui, si on la jugeait par son nom, de paraître vaine, en un temps où la paix internationale semble uchronique autant qu'utopique; mais on se méprendrait sur les intentions des fondateurs de cette association, si l'on ne voyait en eux que des pacifistes. Ils souhaitent de voir se former dans chacun des grands foyers de civilisation des associations similaires, et déjà s'élaborent une Concordia yankee et une Concordia britannique. Bien loin, en effet, que les promoteurs de l'œuvre rêvent d'une civilisation impersonnelle, exclusive de toute nationalité particulière, ils ont à cœur de respecter, même d'exalter l'originalité des divers esprits nationaux. Leur effort, au surplus, n'intéresse la pratique que secondairement; il est avant tout spéculatif.

Le but de Corcordia consiste à promouvoir une intelligence mutuelle et une sympathie commune entre l'Orient et l'Occident, dans le domaine de la vie spirituelle.

Il appartenait au Japon, si prodigieusement apte à concilier la culture de l'Europe et celle de l'Asie, de concevoir cette conciliation comme son idéal national et comme l'idéal humain. Mais l'urgence d'une entente intellectuelle entre les deux civilisations, politiquement et socialement moins évidente en ce qui concerne les autres peuples qui

prétendent marcher à la tête du progrès, apparaît à peine moins réelle. D'abord le Japon s'est acquis plein droit de cité dans la république des nations dirigeantes; c'en serait assez déjà pour que chacune d'elles se trouvât tenue d'adopter une certaine ligne de conduite à l'égard des problèmes que pose et que se pose l'Extrême-Orient. Mais il y a plus : chacune des grandes puissances étant devenue, non seulement par la colonisation ou l'expansion économique, mais grâce au réseau de solidarités internationales de tout ordre, un microcosme au sens leibnitzien du mot, c'est-à-dire un point de vue exprimant d'un certain biais le monde entier, ce qui suscite une question vitale à Tokyo, à Changhaï ou à Delhi ne saurait laisser indifférents les hommes d'État ni les penseurs de Londres ou de Paris. La science incorpore de plus en plus au bagage intellectuel de l'humanité les acquêts de toute nature dont s'est enrichi le patrimoine commun par la contribution de tous les peuples d'Asie : autant le Japon, d'abord notre élève, puis notre collaborateur, se reconnaît maintenant, par certaines influences devenues consubstantielles à son être, un enfant d'adoption de la Grèce et de Rome, autant, quelque jour prochain, plus conscients de certaines connexions historiques, convaincus surtout de certaines affinités mentales, nous nous sentirons apparentés non seulement à nos parents effectifs de l'Indus et du Gange, mais, malgré la distinction fallacieuse des races, à la Chine taoïste ou confucéenne. Cet humanisme proposé jadis comme idéal de l'humanité par les civilisations occidentales, c'est aujourd'hui de l'Empire du Soleil Levant que nous vient l'invitation à le réaliser, plus digne désormais de son nom, puisqu'aucune date ni aucune frontière n'en limitera l'ampleur.

Cette invitation, qui nous est faite la main tendue, nous avons tout lieu de l'accueillir avec une enthousiaste sympathie. Autant et plus que toute autre, la culture française a le sentiment d'avoir pris pour mot d'ordre l'idée qu'évoque le terme de Concordia. Nulle part avec plus d'acuité qu'en notre pays, ne se sont affrontées les oppositions entre l'individualisme et le socialisme, entre la foi traditionnelle et le positivisme scientifique, entre l'intérêt national et les aspirations humanitaires : oppositions sur lesquelles est convié l'ensemble de l'humanité pensante à réfléchir d'un commun accord, car sous des formes différentes imposées par les contingences historiques et géographiques, on les retrouve sur les rives de la mer de Chine ou du golfe du Bengale comme sur celles de la Méditerranée. Après qu'un Bergson ou un Liard ont accordé leur chaude approbation au programme que nous soumettent

ces doctes japonais, ce ne sont pas les membres de notre « Société asiatique » ou de notre école d'Extrême-Orient, ni non plus notre comité de l'« Asie française » qui refuseront de lui accorder la leur : elle lui est si acquise, que point n'est besoin de fonder une Concordia française pour que les représentants de nos sciences, de nos lettres, de nos arts se trouvent à l'unisson des adeptes de Concordia et prêts à offrir leur concours.

Ce concours ne doit pas être une simple adhésion au projet d'entente intellectuelle entre l'Orient et l'Occident : ce peut être pour nous une occasion de renouveler nos méthodes d'étude et même de pensée. L'originalité de la culture japonaise contemporaine réside en ce qu'elle traite avec une logique européenne des idées asiatiques. Il y aurait profit pour nous à confronter les idées européennes avec les procédés asiatiques : non pas certes dans la vaine intention d'instaurer un syncrétisme contre nature, mais parce que nous nous initierions à une méthode comparative hors de laquelle aucun progrès méthodique n'est concevable dans le domaine des faits de l'esprit. Or cette méthode, dépourvue de signification tant que la spéculation reste bornée aux concepts de notre propre civilisation, tous connexes en raison d'une filiation commune, paraît susceptible de cette efficacité limitée, mais sûre, qui est celle de la science, lorsqu'elle fait fonds sur les enseignements de ces multiples expériences humaines, relativement indépendantes les unes des autres, que l'on appelle les diverses civilisations. L'humanité, qui n'existe qu'à travers la diversité des races, n'est aussi connaissable scientifiquement qu'à travers le développement parallèle ou entrecroisé des diverses séries que constitue l'histoire des différents peuples.

La revue par la publication de laquelle Concordia pourra mettre à exécution son programme accueillera dans l'esprit le plus libéral des travaux d'histoire religieuse, de philosophie, de morale, de sociologie, de pédagogie, de littérature. Des questions seront mises à l'étude et des enquêtes instituées. Sans les événements qui ont bouleversé le monde, l'entreprise devait s'ouvrir de la façon la plus grandiose, par un congrès ambulant qui, parti de Boston et y revenant, aurait, au cours de six mois, tenu ses assises, tour à tour, dans les plus grands centres de vie spirituelle qu'ait connus l'Orient, de Jérusalem à Tokyo par l'Égypte, l'Inde et la Chine. A défaut de cette inauguration solennelle et quoique le « magazine » rêvé par les promoteurs de Concordia n'ait pas encore pris sa forme « ne varietur », l'association a déjà publié un « Report »

annuel en 1913 et en 1914[1]. On se plaît à y trouver maintes preuves de l'ardent désir des savants japonais, d'instituer une connaissance objective des faits de la vie spirituelle; ce sentiment se manifeste dans la cordialité des rapports qui unissent les membres japonais de l'association à quelques Américains d'élite, dont la haute et délicate conscience donne à ces esprits si portés à l'observation, l'occasion d'apprécier tels ou tels aspects de la civilisation occidentale. Mais on y rencontre aussi, déjà, quelques articles qui font bien augurer de la future revue.

Telle, l'étude, rédigée en français, de M. Anesaki (Tokyo) sur *le sentiment religieux chez les Japonais* (First Rep., p. 94-114). Les diverses résultantes produites par la fusion du Shintoïsme indigène soit avec le confucéisme chinois, soit avec le Bouddhisme indien, sont signalées avec une élégante simplicité, aussi distante du simplisme que de la confusion, et qui est la plus sûre preuve de la maîtrise. Une autre esquisse de grande envergure nous est offerte par ce savant doublé d'un philosophe sur *le « caractère fondamental du Bouddhisme »* (Second Rep., 17-30). L'auteur nous révèle ce caractère dans la foi en la personnalité du Tathâgata, en qui la vérité ou la voie s'est faite homme; en qui, pourrait-on dire, le Verbe s'est fait chair. Quoique persuadé, nous aussi, que le Bouddhisme ne se réduit ni à une morale négative, ni à une ontologie abstraite, et qu'à le concevoir ainsi l'on risquerait, malgré la plus grande connaissance de son contenu, de ne pas soupçonner son essence, nous ne pouvons nous empêcher de faire quelque réserve sur ce rôle attribué à la notion de personnalité. Sous son apparence la plus manifeste, cette religion est un effort pour convaincre d'irréalité non seulement la personnalité individuelle, mais la personnalité absolue, les puruṣas et le Puruṣa, les âtmans et l'Âtman. En tant que métaphysique, elle vise à substituer aux déterminations concrètes et particulières de l'être, taxées d'illusion, une dharmatâ, une bhûtatathatâ, qui équivalent, comme être absolu ou comme absolu néant, à l'impersonnalité même. Nous sommes tout prêt à ne voir là encore qu'un aspect extérieur de la doctrine; mais la flamme de vie spirituelle qui l'anime, c'est, semble-t-il, par analogie avec une certaine exégèse de la pensée chrétienne qu'on la définit par la personnalité. Nous n'en voulons pour preuve que l'impossibilité de découvrir un mot sanscrit qui désignerait ce terme. Ce qui transcende l'individualité phénoménale (pudgala) et

1) First Report of the association Concordia, Tokyo, June 1913, in-8° de 130 pages. Second..., *ibid.* July 1914, in-8° de 186 pages.

l'apparence du soi et du sien (âtman), ce qui subsiste après l'extinction du nirvâṇa, ce qui confère un sens à la hiérarchie des stades de l'intelligence, soit relative, soit absolue (trikâya), c'est certes la réalité ou la vérité même ; mais il paraît scabreux d'appeler personnalité un principe supérieur à la pensée comme à l'action et proprement ineffable.

Une mention spéciale doit être faite du remarquable article contenu dans le Second Rep. (p. 60-124) sous ce titre *Juism and Confucianism*. Le professeur U. Hattori, qui enseigne la philosophie et la littérature chinoises à l'Université de Tokyo, s'y montre connaisseur exceptionnellement averti de l'évolution des concepts qui forment le bagage intellectuel de la Chine. Exempt de cet esprit de système qui rend souvent si tendancieuses les enquêtes d'un de Groot, plus dressé à une critique objective que le P. Wieger, l'auteur est un de ceux dont le concours sera le plus précieux pour la préparation de cette entente entre l'Occident et l'Orient que définit le programme de Concordia. A l'occasion du terme de jou (儒), devenu comme l'appellation du confucéisme, mais qui paraît désigner, dans la pensée de Hattori, le classicisme chinois aussi bien avant qu'après Confucius, le savant japonais passe en revue maintes notions qui s'en trouvent grandement élucidées, non pas sans doute à la lumière d'une thèse qui rendrait l'exposé systématique, — il ne l'est à aucun degré ; — mais grâce à l'attentive discrimination des diverses acceptions d'un même terme à travers l'histoire.

Qu'il nous soit permis de conclure cette présentation de Concordia au public français en interprétant le titre japonais de cette association, « Ki-itsu Kyo-kai », à la fois dans les deux sens que peut présenter cette expression : comme un effort spéculatif pour restituer le fonds commun des diverses civilisations, et comme un programme généreux tendant à établir entre elles une unité d'harmonie.

P. Masson-Oursel.

Nota. — Les communications destinées à Concordia doivent être adressées à : The Association Concordia (Ki-itsu Kyo-kai), c/o Shibusawa Jimusho, 2 Kabuto-cho, Nihombashi-ku, Tokyo, Japan.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Les Étapes de la Foi. « *Manuel d'histoire évangélique* » *publié par l'Union régionale des églises réformées de Normandie.* En vente chez M. le Pasteur Julien Martin, 39, rue Jean-Ribault, Dieppe. 1 vol. in-12 de 302 p. avec deux cartes. Prix : 2 fr. 25. — Un groupe de pasteurs de Normandie vient de publier sous le titre ci-dessus un manuel destiné à l'instruction religieuse. L'ouvrage qui constitue une esquisse résumée de l'histoire du développement du christianisme comprend une introduction sur *le Sentiment religieux* (R. Patry) et quatre parties : I. *L'Ancien Testament* (C. Nougarède). II. *Le Nouveau Testament* (R. Patry); III. *Le Christianisme* [histoire du christianisme depuis l'époque du Nouveau Testament jusqu'à la fin du XIXe siècle] (C. Bost); IV. *Les temps modernes* [le catholicisme et le protestantisme au XIXe siècle. La science et la foi, la pensée et la foi] (R. Patry et A. Quiévreux). Ce volume ne prétend pas être une œuvre originale, c'est un courageux et loyal essai de mettre à la portée du grand public les résultats acquis des études relatives à la Bible et à l'histoire du christianisme. Cette tentative à laquelle nous souhaitons le meilleur succès mérite d'être signalée aux lecteurs de la Revue tant pour sa valeur intrinsèque que parce qu'elle est un symptôme intéressant des progrès réalisés dans le Protestantisme par l'esprit historique.

MAURICE GOGUEL.

ARTHUR EDW. WAITE. — **The secret doctrine in Israël**, *a study of the Zohar and its connections.* Boston, Occult and Modern thought Book Centre, 1914, gr. in-8 de XVI-330 p. — Auteur déjà d'un livre important sur la pensée juive (« The Doctrine and Literature of the Kabalah », 1902), A. E. Waite examine ici, sans vouloir faire un exposé d'ensemble, un certain nombre de doctrines du Sepher ha Zohar, cette bible des Kabbalistes ; ce sont des essais juxtaposés, plutôt que des chapitres systématiquement disposés. Mais une pensée commune circule à travers ces pages : il y a partout un mystère dans le Zohar, mystère qui comporte une relation d'ordre sexuel entre les principes métaphysiques. Sous sa forme la plus ésotérique, cette relation est intérieure à Dieu même : c'est celle qui relie Jéhovah à sa Shekinah, aspect féminin de Dieu et partie intégrante de sa nature ; ou encore le rapport qui unit l'Aïn Soph, fondement ultime de la Divinité, à la plus sublime des Sephiroth. Cette idée, qui d'ailleurs non seulement est impliquée dans l'esprit, mais s'exprime

même explicitement dans la lettre des textes, avait déjà été mise en pleine lumière, avec plus de concision, dans l' « Étude sur les origines et l'histoire du Zohar », de S. Karppe (Paris, Alcan, 1901). Alors même que cette doctrine aurait été secrète parmi les rabbins métaphysiciens, elle n'est certes plus un mystère pour la critique de nos jours. L'auteur américain, séduit par le prestige très puissant des formules et par la subtilité des aperçus qui émaillent les vieux Midraschim incorporés à la Kabbale, se complait à retourner sur toutes leurs faces maintes doctrines d'une étrange beauté. Il donne d'abondantes références aux textes; d'où l'utilité très réelle de ce livre, à la fois index et libre commentaire du Zohar. Pour l'interprétation par exemple, de chaque Sephirah et de sa connexion avec les autres Sephiroth, les explications et plus encore les schémas anciens reproduits hors texte fourniront un grand secours. Mais Waite ne pose guère de questions historiques : peu lui importe que le Zohar soit, comme on l'a soutenu, une compilation du XIIe ou du XIIIe siècle (p. 264), pourvu qu'on lui accorde l'importance hors de pair et la valeur ontologique décisive du mystère sexnaliste; il est vrai que la constatation de l'importance de cette doctrine permet à notre auteur de prendre position dans certains problèmes d'histoire : il rejette ainsi comme incompatible avec la thèse sexnaliste l'opinion de Jean de Pauly (Trad. franç. du Zohar, œuvre posthume publiée par E. Lafuma-Giraud, 1906-1911) selon lequel l'idée maîtresse du Zohar porterait l'empreinte d'influences chrétiennes.

P. Masson-Oursel.

Reynold A. Nicholson. — **The mystics of Islam.** London, Bell, 1914, in-8 de 178 p. — Voici l'un des premiers travaux, tous jusqu'ici de très rare qualité, qui ont vu le jour dans « The Quest Series », collection que dirige G. R. S. Mead avec ce sens si délicat, si sûr, de l'histoire comparative des religions, dont il est redevable à son égale maîtrise d'helléniste et d'orientaliste, — nous devrions dire aussi d'extrême-orientaliste — jointe au tact psychologique le plus fin. Pour la confection d'un volume consacré aux mystiques de l'Islam, le choix de R. A. Nicholson se recommandait par les remarquables traductions de Jalâluddîn Rûmî, de Hujwîrî et d'Ibn al-'Arabî exécutées par le « lecturer » de Cambridge. Non seulement aucun ouvrage antérieur relatif au Çoufisme, n'est aussi accessible que le présent volume, mais aucun n'est aussi complet. Le plan est conçu comme un exposé des questions dogmatiques traitées par la mystique persane : la voie, l'illumination et l'extase, la gnose, l'amour divin, les saints et les miracles, l'état d'unité ; à propos de chaque sujet d'abondants échantillons de la littérature çoufie nous fournissent des points de repère historiques autant que des termes de comparaison spéculatifs. — Si l'impression d'ensemble qui subsiste après la lecture du livre ne se laisse pas énoncer en quelques formules élémentaires, la cause en est dans la complexité des données à laquelle contribuent, en un éclectisme confus, les influences

coraniques, iraniennes, juives, indiennes, hellénistiques et chrétiennes. En ce qui concerne l'action de la pensée de l'Inde sur la mystique musulmane, il y aurait lieu, croyons-nous, de faire entrer en ligne de compte non pas le seul Bouddhisme, mais surtout la dévotion piétiste des Bhâktas viṣṇuites, très répandue sur la côte occidentale du Dekkan, sans cesse en relation avec les ports persans. Loin de lui en faire reproche, il faut savoir gré à l'auteur de n'avoir pas cherché la simplicité dans le simplisme et de l'avoir trouvée, autant qu'il se pouvait, dans l'exactitude des extraits et la probité des analyses. Un excellent index permet d'utiliser avec aisance tous les renseignements que fournit l'ouvrage sur l'obscur et riche vocabulaire philosophique du mysticisme islamique. La précision, la netteté hors pair de l'impression typographique font honneur aux éditeurs.

P. Masson-Oursel.

V. Goloubew, de Tressan, J. Hackin, Sylvain Lévi, F. Nau. — **Conférences faites au Musée Guimet en 1913.** (*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. XL). Un vol. in-18 de 388 pages avec pl. et fig. Paris, Hachette, 1914. — Le nouveau recueil de conférences, tenues au Musée Guimet, offre un ensemble particulièrement intéressant qui se rapporte à l'Asie centrale, méridionale et extrême-orientale.

Le climat de l'Inde conserve mal les œuvres fragiles, aussi les peintures bouddhiques qui subsistent encore dans ce pays sont-elles rares. M. V. Goloubew s'attache aux fresques découvertes en 1819 dans les temples d'Ajanta que recèlent les montagnes du Dekkan, au nord-ouest de l'État d'Hyderabad. M. G. en a rapporté d'excellents clichés. Dans l'état actuel de dégradation de ces peintures, on ne saisit plus que des détails, mais l'on s'accorde à y reconnaître des scènes de la vie du Bouddha, y compris celles qui ont trait à ses existences antérieures à sa vie de prédestiné, lorsqu'il fut tour à tour brahme, ministre, roi, lion, éléphant, etc. Les peintures des temples d'Ajanta s'étagent depuis le ve siècle de notre ère jusqu'au milieu du viie siècle. L'influence sassanide s'affirme en plus d'un trait.

Le Capitaine de Tressan recherche les influences étrangères dans l'histoire de la formation de l'Art japonais (vi^e siècle-milieu du xe) tandis que M. J. Hackin expose ses recherches sur des illustrations tibétaines d'une légende du Divyâvadâna. Il confronte avec une peinture tibétaine le texte de la légende qui attribue à une intervention du Bouddha la première représentation de son image, ce qui permettait de consacrer l'orthodoxie douteuse des reproductions subséquentes avec leur culte même. M. Sylvain Lévi montre comment la science européenne a signalé au monde les grands hommes de l'histoire de l'Inde et au premier rang le Bouddha dont les leçons ont nourri d'innombrables millions d'hommes.

Le morceau de résistance de ce volume est l'étude de M. F. Nau, *L'expansion nestorienne en Asie*. Sur deux ou trois points on pourrait faire quelques

réserves, comme sur le scepticisme, très atténué d'ailleurs, que l'auteur professe à l'égard des découvertes de textes manichéens ; mais cela n'enlève rien au mérite de cette réunion de textes et d'inscriptions diligemment commentés. Les inscriptions sont reprises dans deux appendices. Le premier reproduit treize pierres tombales nestoriennes appartenant au Musée Guimet et provenant des cimetières nestoriens des XIIIe et XIVe siècles, découverts en 1885 dans le Turkestan chinois et célèbres depuis les publications de D. Chwolson. Ce sont évidemment ces textes qui ont fourni l'idée première de cette très utile conférence. Le second fascicule vulgarisera la stèle nestorienne de Si-ngan-fou, rédigée en 781 et discutée depuis le XVIIe siècle. Dans la phraséologie habituelle aux rédacteurs chinois, ce texte fournit un exposé de la religion chrétienne, l'histoire de l'introduction du christianisme à Si-ngan-fou, alors capitale de la Chine, la mention des faveurs accordées par cinq empereurs chinois, quelques détails sur l'organisation du culte, enfin une liste de près de 80 noms nestoriens, probablement les membres de la communauté décédés depuis son installation dans cette ville.

Autour de ces données et des textes syriaques, arabes, grecs ou chinois, M. Nau retrace l'activité commerciale et religieuse des Nestoriens vers l'Arabie, l'Inde, le Khorassan, le Turkestan, le Thibet et la Chine. Il insiste plus particulièrement sur l'expansion nestorienne dans les immenses régions du centre et du nord de l'Asie, sur une étendue représentant plus de trente fois celle de la France. Dès le IVe siècle, les marchands syriens, âpres au négoce, apportaient le christianisme dans ces terres lointaines. « La propagande nestorienne, dit l'auteur, a pris un nouvel essor, après l'année 486, lorsque les évêques orientaux ont retenu le célibat pour les seuls moines et évêques, mais ont imposé le mariage, même après l'ordination, à tout le clergé séculier. Ils agissaient ainsi, en partie pour se distinguer davantage des hérétiques manichéens, qui condamnaient tout mariage et causaient de sérieux soucis aux rois de Perse, en partie aussi, disaient-ils, pour diminuer le nombre des scandales. « En tout cas, cette mesure, qui vulgarisait le sacerdoce, rendait très facile la transformation du marchand en prêtre. La transformation réciproque — celle du prêtre en marchand — était sans doute également fréquente ; elle a choqué souvent les missionnaires latins lorsqu'ils ont découvert, au XIIIe siècle, les missions nestoriennes ; mais elle avait peu d'importance chez des barbares comme les Huns, les Turcs, les Mongols, qui n'avaient pas d'écriture et qui voyaient volontiers, dans tout manuscrit une incantation, et, dans tout scribe, un magicien et un sorcier. Ce sont les nestoriens, en effet, qui servaient de secrétaires aux Turcs et aux Mongols. Ils ont imaginé un alphabet pour écrire la langue turque dont ils se servaient couramment en Asie centrale, et cet alphabet a été appliqué plus tard au mongol puis au mandchou. L'alphabet pehlvi, complété par les scribes nestoriens, constitue encore aujourd'hui l'alphabet coréen. »

Le point culminant de l'église nestorienne en Asie centrale est atteint vers le XIII[e] siècle. Le déclin survient bientôt. Les Portugais, pour leur faire adopter le rite latin, les Chinois, les Turcs et les Mongols ont persécuté les Nestoriens au point de les réduire aujourd'hui à un groupe d'environ 80.000 âmes.

René Dussaud.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-ET-ONZIÈME

ARTICLES DE FOND

REVUE DES LIVRES

I. *Analyses et comptes rendus.*

II. *Notices bibliographiques.*

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-DOUZIÈME

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

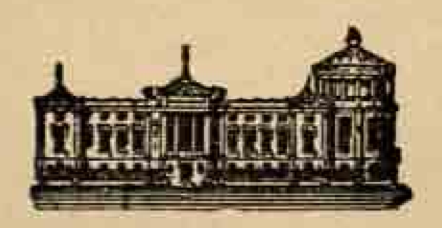
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS, FR. MACLER, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, AD. REINACH, M. REVON, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-DOUZIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1915

QUESTIONS D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE ET SYMBOLIQUE

IX

LE SOLEIL

DANS LES ARMOIRIES DE LA VILLE DE GENÈVE [1]

I. Le Soleil.

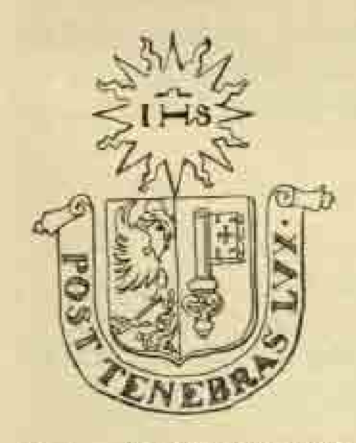


Fig. 1. — Armoiries de Genève, d'après un manuscrit du XVIe s. (Blavignac, *Armorial genevois*, pl. XIII, 1).

« Pourquoi voit-on le soleil dans les armoiries genevoises? (fig. 1) », demandait il y a quelques années M. B. Reber[2]. Problème que les érudits locaux discutent depuis des siè-

1) Pour les armoiries genevoises, l'ouvrage fondamental est celui de Blavignac, *Armorial genevois*, 1849, que se bornent à répéter les travaux ultérieurs : E. Massé, *Armoiries et sceaux de la république et canton de Genève*, Mittheil. d. antiquar. Gesell. in Zurich, XIII, 2, 1858 : A. Gautier, *Les armoiries des cantons suisses*, Mém. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Genève, XV, 1864 (sur Genève, p. 26) ; une deuxième édition a paru sous le titre : *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878 (sur Genève, p. 119) ; id., *Notes sur les armes de la République de Genève*, Archives héraldiques suisses, V, 1891, p. 441-6.

Quelques travaux sur des points de détail, ex. : H. Deonna, *Reprise en 1814 de ses anciennes armes par la République de Genève*, Archives héraldiques suisses, 1914, n° 4.

2) B. Reber, *Pourquoi voit-on le soleil dans les armoiries genevoises*, 1903 ; id., *Le culte du soleil à Genève au moyen âge*, 1904.

cles sans pouvoir parvenir à une solution satisfaisante[1]. Les uns, voulant à toute force rattacher le soleil de nos armes à l'ancien culte païen d'une divinité solaire qu'adoraient nos ancêtres, se fient à des documents en grande partie douteux, et compromettent ainsi une cause fort défendable en elle-même. Les autres, ne voulant retenir que des faits précis et irréfutables, nient toute relation entre le soleil des armes genevoises et l'antiquité, et raillent de telles préoccupations[2]. « Il est d'ailleurs oiseux de perdre son temps à rechercher quelles étaient les armoiries de Genève païenne. C'est un pur jeu de l'imagination de dire que le soleil figure sur les monnaies genevoises à partir de 1554 parce que cet astre vivifiant a été de tout temps l'emblème des Genevois[3]. »

Ce scepticisme est exagéré. Il n'est pas sans intérêt pour nous, Genevois, de connaître les origines de notre blason ; de plus, si l'on peut les déterminer avec précision, on ajoutera un curieux chapitre à l'histoire de l'évolution typologique et à celle des survivances des cultes anciens.

I

LES ARGUMENTS INVOQUÉS.

On examinera tout d'abord rapidement la valeur des arguments qui ont été avancés pour défendre cette thèse.

A. — *Textes littéraires.*

On a fait grand état de quelques passages d'auteurs genevois, affirmant que les anciennes armes de Genève étaient

1) Cf. principalement : Baulacre, *Œuvres*, 1857, I, p. 252 sq. ; Blavignac, op. l., 1849, p. 5 sq., *Du soleil, premières armoiries de Genève* ; Massé, op. l., p. 61 sq.

2) C. Martin, *La question du temple d'Apollon à Genève*, Indicateur d'Antiquités suisses 1908, p. 224 sq. ; Id., *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève* (sans date !), p. 7 sq., Le Temple dit d'Apollon.

3) C. Martin, *Indicateur*, 1908, p. 231 ; *Saint-Pierre*, p. 11.

le soleil[1]. « Jadis, sous le paganisme, prétend Sarasin, Genève avait en ses armes un Apollon mystique, un soleil corporel[2]. » Ami Favre, quelques années plus tard[3], dit que « la légende *post tenebras spero lucem* entourait le soleil, anciennes armoiries de Genève ». Les adversaires de la thèse solaire ont eu beau jeu pour démontrer que des textes aussi tardifs, qui n'allègnent aucune preuve à l'appui, ne peuvent être pris en considération. Toutefois Blavignac a répondu à ces objections, il y a longtemps déjà, avec beaucoup de bon sens : « Si, à une époque plus rapprochée que la nôtre de ces temps-là, des traditions ont pu conduire à la conservation de la figure du soleil sur les armoiries de Genève, il semble qu'on soit en droit d'accorder une certaine confiance à des assertions qui, d'ailleurs, ne paraissent pas dénuées de vraisemblance »[4]. Insuffisantes à elles seules, ces allégations prennent, en effet, une valeur indéniable, si l'on arrive à en certifier la véracité par des preuves autrement convaincantes que ne l'est la simple tradition littéraire.

B — *Traditions populaires.*

On s'est efforcé de retrouver dans les coutumes des temps modernes les survivances d'un ancien culte solaire à Genève. Blavignac[5] prétendait que la répulsion éprouvée à manger de la viande de cheval est une survivance du culte de Belenus, dieu solaire vénéré en Suisse, dont l'animal sacré était le cheval. Le sens solaire de celui-ci[6] dans l'antiquité ne

1) Cf. Blavignac, *Armorial*, p. 7-8 ; Martin, *Saint-Pierre*, p. 11 ; Reber, *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 12, etc.

2) *Le Citadin de Genève*, 1606.

3) 1615.

4) *Armorial*, p. 5.

5) *Etudes sur Genève* (2), I, p. 239.

6) De Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, I, p. 303 sq. ; en Inde, Senart, *Essai sur la légende du Bouddha* (2), p. 69 sq. ; 368 sq. ; en Grèce, etc.

Dans nos contrées celtiques, cf. spécialement, Baudouin, *Le cheval solaire néolithique*, L'homme préhistorique, 1913, p. 258 sq., et les travaux du même

fait de doute pour personne; de même, il est possible, au dire des partisans du totémisme animal, que, dans certains pays, l'interdiction de manger la viande d'un être déterminé, considéré comme comestible dans d'autres, rappelle le temps où cet être était vénéré comme un dieu. M. S. Reinach, qui a étudié ces tabous alimentaires, en cite divers exemples dans les pays celtiques[1]. Toutefois, ce n'est point une constatation aussi problématique qui sera d'un grand secours.

Blavignac a encore mentionné une lettre de Saint Vincent Ferrier, écrite en 1404 au général de son ordre pour lui signaler la continuation de cérémonies solaires à Genève et à Lausanne[2]. M. E. Ritter a rappelé ces survivances solaires dans le pays de Vaud[3], et M. Reber, qui songe au culte du soleil chez les Phéniciens, les Éthiopiens, les Perses, et invoque indifféremment Hélios, Bel, Apollon, Mithra, trouve dans l'existence de cette confrérie du Saint-Orient à Genève au début du xv[e] siècle un sérieux argument en faveur de la thèse qu'il soutient[4]. Mais ne peut-on citer d'autres réminiscences solaires à Genève, et de nos jours ne célèbre-t-on pas dans la campagne genevoise la fête printanière des « Brandons »[5]?

auteur sur les empreintes de sabots d'équidés, symboles du cheval solaire, *Les rochers à sabots d'équidés, et la théorie de leurs légendes*, Compte-rendu du XIV[e] Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques, Genève, 1912, II, p. 158 sq. : Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 1, p. 413 sq. Le culte du soleil et la roue solaire conduite par un cheval, etc.

1) *Cultes, mythes et religions*, I, p. 30 sq. Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes ; cf. encore p. 3, 15, 17, n° 1, 18, n° 3.

2) Blavignac, *Etudes sur Genève* (2), I, p. 238.

3) E. Ritter, *Le culte du soleil en 1403 dans le pays de Vaud*, Gazette de Lausanne, 1891.

4) B. Reber, *Le culte du soleil à Genève au moyen âge*, 1904, p. 10 sq. ; M. Reber, dans une séance de l'Institut National genevois (27 avril 1915), a cité de nouveaux documents sur la *Persistance du culte du soleil, surtout dans les pays de Genève, Vaud et Valais*; Bull. Institut national genevois, 1915.

5) D. D., *Les Brandons*, Journal de Genève, 4 mai 1914; *Nos centenaires* (Genève, 1914), p. 446 (p. 441 sq., diverses survivances de coutumes antiques à Genève).

Pour M. C. Martin, de tels faits ne prouvent rien[1]. Assurément les survivances du culte solaire se retrouvent dans tous les pays, plus ou moins déguisées sous les aspects du culte chrétien qui lutta contre elles, ou qui, ne réussissant pas à les extirper, s'efforça de les assimiler : arbres de mai, arbres de Noël[2], feux de la Saint-Jean[3] et leur roue ardente[4], roue de fortune et lampe en forme de couronne des églises[5], roue des loteries foraines[6]..... Il y aurait quelque naïveté à insister sur ce point, que de nombreux travaux ont maintes fois traité[7].

Toutefois, si la constatation de survivances solaires à Genève n'explique nullement la présence du soleil sur nos armes, on ne doit pas négliger cet indice que viendront fortifier des preuves plus précises.

C. — *Les Monuments.*

a) *Le temple de Saint-Pierre* a-t-il remplacé un édifice païen consacré à Apollon? Certains auteurs l'affirment, et, avec une précision étonnante, décrivent la succession des constructions sacrées sur la colline de Genève[8] : tout d'abord un dolmen hypothétique dédié au soleil[9], puis, quand l'Apollon romain eût chassé le Belenus celtique, un premier

1) *Indicateur*, 1908, p. 231 ; *Saint-Pierre*, p. 11.

2) Sur le côté solaire de la fête de Noël, p. 52.

3) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, II, p. 33 sq. ; Deloche, *Mémoire sur la procession dite de la Lunade et les Feux de la Saint-Jean à Tulle*, Mémoire Acad. Inscriptions et Belles-Lettres, 32, 1891, p. 143, 152 ; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 98, 406 ; Maury, *La magie et l'astrologie* (4), p. 164 ; cf. Mannhardt, *Frazer*, etc.

4) Bertrand, *op. l.*, p. 109, 187, 409 ; *Rev. hist. des religions*, 1908, 58, p. 5-6.

5) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 35, 142 ; 1888, 12, p. 110 sq. ; 1889, 13, p. 115 ; Hervé du Halgouet, *Roues de Fortune et carillons d'églises*, 1900 ; *Intermédiaire des Chercheurs et Curieux*, 1914, n° 1390, p. 178.

6) *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 146.

7) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1884, 4, p. 33 sq. ; Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, II, p. 147 sq., La survivance des symboles solaires ; id., *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 1, p. 464 sq., etc.

8) Ex. Archinard, *Les édifices religieux de la vieille Genève*, 1864, p. 208 ; Gautier, *Histoire de Genève*, I (éd. de 1896), p. 11.

9) Blavignac, *Notes historiques*, p. 25 ; *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, VI, p. 88, 97 ; Reber, *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 14 ; cf. Martin, *Saint-Pierre*, p. 7 ; *Indicateur*, 1908, p. 225.

temple à son nom, qui, incendié sous Marc-Aurèle, aurait été remplacé par un second, dont la cathédrale Saint-Pierre serait l'héritière. Ce n'est là qu'un roman qui présente quelques variantes au gré des auteurs. Le récent historien de la cathédrale Saint-Pierre, M. C. Martin, n'a pas eu de peine à prouver l'inanité de ces assertions[1] : tout ce que l'on peut dire, c'est que la cathédrale est construite sur l'emplacement d'un sanctuaire romain, que rien ne permet d'attribuer à une divinité plus qu'à une autre[2]. L'existence d'un temple d'Apollon serait-elle du reste indéniable, on n'en serait guère plus avancé, le culte romain d'Apollon n'ayant pas nécessairement déterminé le choix du soleil comme emblème de la cité. Les grands dieux classiques, Jupiter, Minerve, Apollon, assimilés aux dieux indigènes de même nature, n'ont-ils pas été vénérés partout où pénétra l'influence romaine ? D'autre part, certains critiques semblent croire qu'en ruinant la tradition d'un temple d'Apollon à Genève, ils anéantissent du même coup la thèse qu'ils combattent ; c'est avoir du culte solaire de l'antiquité une conception beaucoup trop étroite que de le ramener au seul type apollinien.

b) *Les inscriptions romaines* parleront-elles ?[3]. Mais Apollon n'y paraît guère que deux fois[4]. Si la dédicace à Mithra,

1) *La question du temple d'Apollon à Genève*, Indicateur, 1908, p. 224 sq. ; id., *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, p. 7 sq. Le temple dit d'Apollon.

2) Voici la succession réelle des édifices : *a*) construction romaine ; *b*) église en bois, avant 500 ; *c*) basilique en pierre, élevée par Sigismond au commencement du VIe siècle. Besson, *Recherches sur les origines des évêchés de Lausanne, Genève, Sion, et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VIe siècle*, 1906, p. 86 ; Martin, *op. l.*, p. 12-3.

3) Blavignac, *Armorial*, p. 5 ; Morel, *Genève et la colonie de Vienne*, p. 184 ; Martin, *Indicateur*, 1908, p. 226 sq. ; consulter le catalogue de Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines du Musée épigraphique cantonal de Genève*, 1909 ; cf. *Rev. arch.*, 1909, II, p. 169 ; 1915, I, p. 325 (Au Musée d'Art et d'histoire de Genève) ; *Le Musée épigraphique*, Nos Anciens et leurs œuvres, Genève, 1915, p. 66 sq.

4) *Indicateur*, 1908, p. 230 ; id., *Saint-Pierre*, p. 9 ; Reber, *Pourquoi voit-on*, p. 13 ; Dunant, *op. l.*, p. 30-1 ; cf. encore sur Apollon à Genève : Baulacre, *Œuvres*, I, p. 204-5, 267.

Deo Invicto[1], a souvent attiré l'attention[2], il est certes étrange de prétendre que le culte de Mithra a précédé à Genève celui d'Apollon et en a préparé la venue, puisque, on l'a relevé sans peine, il s'agit de divinités distinctes et contemporaines[3] ! Et c'est une hypothèse toute gratuite que d'établir une relation entre le soleil de nos armes, la légende Post tenebras lux, et Sol invictus[4].

c) *Le visage d'une statue de bronze* trouvé au XVIII[e] siècle à Genève, est-il, comme le pensait Baulacre[5], celui d'Apollon, et prouve-t-il que ce dieu était la divinité tutélaire de notre cité ? Nullement[6] : rien dans ce masque idéal et juvénile ne permet de l'identifier à Apollon plutôt qu'à Dionysos.

On pourrait tout aussi bien, si l'on veut invoquer le secours des divinités cosmiques vénérées dans la Genève antique, signaler le *Dispater* trouvé à Genève en 1690[7], divinité qui, on le sait, porte des attributs solaires, tels que le maillet-foudre, et souvent, sur sa tunique, des svastikas ou des croix, rappeler qu'un personnage sur un chapiteau de la cathédrale, assis, tenant un tonneau sur ses genoux, en a gardé le souvenir au moyen-âge[8] ; ou encore l'*applique en bronze de*

1) Dunant, *op. l.*, p. 32, n° IV ; *Rev. arch.*, 1909, II, p. 169 ; Cumont, *Les mystères de Mithra* (3), p. 55, 68 ; id., *Monuments et textes relatifs aux Mystères de Mithra*, I, p. 257 ; *Dict. des ant.*, s. v. Mithra, p. 1946. Sur le culte de Mithra en Suisse, cf. encore Deonna, Revue suisse d'Ethnographie et d'Art comparé, 1914, I, p. 14 sq., *La légende de Tell et les monuments mithriaques*.

2) Baulacre, *Œuvres*, I, p. 199 sq. ; Morel, *op. l.*, p. 184, note 1, p. 112, note 5 ; Reber, *Pourquoi voit-on*, p. 14 ; Martin, *Saint-Pierre*, p. 9 ; id., *Indicateur*, 1908, p. 227 ; Fazy, *Genève sous la domination romaine*, p. 10.

3) Martin, *l. c.*

4) Blavignac, *Études sur Genève* (2), I, p. 166-7.

5) *Œuvres*, I, p. 105, pl. III. Cf. le catalogue des bronzes antiques du Musée de Genève, qui paraîtra en 1915 dans l'*Indicateur d'Antiquités suisses*.

6) Martin, *Indicateur*, 1908, p. 230 ; id., *Saint-Pierre*, p. 11.

7) Baulacre, *Œuvres*, I, p. 139, Description d'une statue antique d'un prêtre gaulois, conservée à la Bibliothèque. Cf. le prochain catalogue des bronzes, où l'on trouvera toute la bibliographie de cette figurine, et *Nos Anciens et leurs œuvres*, Genève, 1915, p. 61, fig. 7.

8) Cf. ma note, *Indicateur d'Antiquités suisses*, 1915, Dieu au tonneau.

Landecy, dans laquelle je crois reconnaître Men, le dieu lunaire[1].

Que nos ancêtres aient adoré Apollon, Mithra, Dispater, Men, d'autres divinités solaires ou lunaires encore, qu'en peut-on déduire pour l'origine du soleil de nos armes? Rien.

II

LE SOLEIL ET LE RELIEF DE LA CATHÉDRALE SAINT-PIERRE.

Le relief bien connu (fig. 2), jadis encastré dans un des murs de la cathédrale Saint-Pierre, et conservé aujour-



Fig. 2 — Relief de la cathédrale Saint-Pierre.

d'hui dans le petit musée de la cathédrale, retiendra plus longtemps notre attention[2]. Dans ce disque où sourit une tête joufflue dont les cheveux retombent en boucles stylisées sur

1) Cf. le catalogue des bronzes du Musée de Genève (n° 48); *Rev. arch.*, 1912, II, p. 37, n° 5.

2) Sur ce masque, Baulacre, *Œuvres*, I, p. 252 sq., Eclaircissement sur une tête que l'on pense être d'Apollon, dans le mur oriental de l'église de Saint-Pierre; Blavignac, *Armorial*, p. 6, 7, pl. II, 1; *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, 1er fasc., 1891, p. 21; 2e fasc., 1892, p. 18; 3e, 1893, p. 68-9; Reber, *Le culte du soleil à Genève au moyen âge*, p. 11; id., *Pour-*

le front, les antiquaires genevois reconnaissaient autrefois l'image du soleil, taillée à l'époque romaine. Un examen plus sérieux a permis de constater que ce relief est sculpté sur un chapiteau roman du XIIe siècle. Mais ne serait-il pas la copie d'une sculpture antérieure semblable, et ne conserverait-il pas, avec la tradition du temple d'Apollon précédant Saint-Pierre, le masque du soleil? C'est ce que pensent encore quelques archéologues. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'on a découvert, dans les fouilles de Saint-Pierre, des fragments de médaillons circulaires de l'époque romaine et de destination architecturale[1]; ils devaient contenir au centre un masque humain, Apollon radié, Gorgone, Satyre, Jupiter Ammon, etc., types habituels de ces disques, dont le sens solaire associé à la forme ronde caractéristique est nettement prouvé[2].

On aurait continué à figurer le soleil de cette façon jusqu'en 1418, disent certains, date à laquelle le pape Martin V aurait remplacé le disque anthropomorphe par le nom de Jésus, « trouvant que l'Apollon sentait trop le paganisme »[3]. Blavignac, qui rapporte après d'autres cette tradition, rattache au masque de Saint-Pierre le soleil humain qui apparaît parfois à partir du XVIIe siècle sur les emblèmes genevois[4] (fig. 3).

quoi voit-on le soleil, p. 5, 11, 16; Martin, *Indicateur*, 1908, p. 228 sq.; id., *Saint-Pierre*, p. 9 sq., fig.; Morel, *Genève et la colonie de Vienne*, p. 183; Archinard, *Les édifices religieux de la vieille Genève*, 1864, p. 209; Fazy, *Genève sous la domination romaine*, p. 11; Massé, *op. l.*, p. 62, pl. I. Cf. mon mémoire sur le Musée épigraphique de Genève, *Nos Anciens et leurs œuvres*, Genève, 1915, p. 79 sq., fig. 17. L'original de ce relief est déposé au musée de la cathédrale, une copie en pierre a été encastrée à la place qu'il occupait primitivement, et un moulage est exposé au musée épigraphique. Musée d'Art et d'Histoire de Genève, *Compte-rendu pour 1914, 1915*, p. 10.

1) Dunant, *Catalogue des séries gallo-romaines*..., p. 169 sq., n° 11-2; *Nos Anciens*, Genève, 1915, p. 78.

2) Cf. plus loin, p. 18-19.

3) Blavignac, *Armorial*, p. 7-8.

4) *Ibid.*, p. 10-11, 16, 175; pl. XXII, 2, hallebarde des huissiers du Conseil, 1677, cf. fig. 3.

Au Musée d'Art et d'Histoire de Genève, cf. étain de Charton, aux armes de

M. C. Martin s'est inscrit en faux contre ces suppositions[1]. « Il faut bien de l'imagination pour pouvoir affirmer catégoriquement qu'une figure sculptée au XII[e] siècle au plus tôt est la reproduction d'une image plus ancienne que personne n'a jamais vue ni décrite, et dont l'existence n'est attestée par aucun document... On a cru voir dans le masque de Saint-Pierre une reproduction du soleil, mais on s'est bien gardé de fournir des exemples à l'appui de cette identification. Le soleil n'a jamais été représenté de cette façon ni dans l'antiquité ni au moyen âge ». N'est-ce pas là une affirmation trop catégorique? On est habitué à voir la tête isolée du soleil entourée de rayons; mais, si l'on n'a pas de peine à faire remarquer la différence qui sépare un monument de ce type, par exemple la tête d'Hélios trouvée à Avenches[2], d'avec le relief de Saint-Pierre, il n'est pas moins vrai que cette divergence typologique n'implique nullement que le masque de Genève ne peut représenter le soleil. Déjà la forme ronde du médaillon dans lequel est enfermée la tête humaine est une présomption en faveur de ce sens[3], puisque le disque est l'image du soleil. Mais de plus, la tête du soleil revêt des aspects

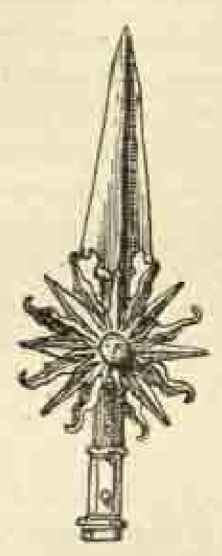


Fig. 3. — Disque anthropomorphe et radié du soleil ; hallebarde des huissiers du Conseil de Genève, 1677. (Blavignac, *op. l.*, pl. XXII).

Genève (aigle et clef), avec soleil humain en cimier, portant la date de 1792 (n° 651).

1) Martin, *l. c.* ; déjà Morel, *l. c.*

2) Dunant, *Guide illustré du Musée d'Avenches*, pl. II, 1, p. 16, n° 201, note 1 ; M. Reber en particulier a rapproché le masque de Saint-Pierre du relief d'Avenches, *Le culte du soleil*, p. 7 ; *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 7.

3) Ci-dessus, p. 9, et plus loin, p. 18.

très différents, sous lesquels il est difficile à un œil peu exercé de la reconnaître, et qu'il est utile de signaler ici.

A. — *La tête isolée du soleil, radiée ou non*

On a signalé près de Saverne une dalle préhistorique, où le visage humain serait incisé au milieu de cupules. Connais-

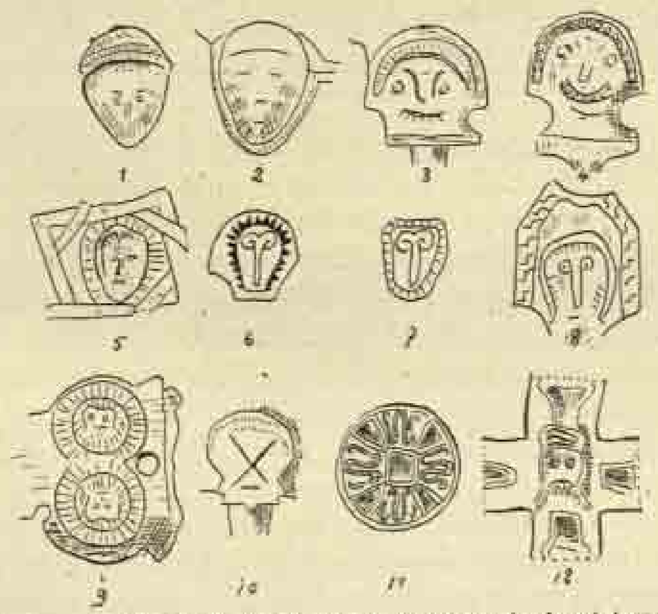


Fig. 4. — La tête solaire, sur des plaques et des agrafes de ceinturons, dans l'art barbare.

1. Barrière-Flavy, *op. l.*, III, pl. 32,3.
2. — pl. 32,4.
3. — pl. 39,5.
4. — pl. 39,2.
5. — pl. 49,5.
6. — pl. 49,9.
7. — pl. 49,9.
8. — pl. 49,8.
9. — pl. 47,10.
10. — pl. 33,6 et 32,1.
11. — pl. 44,2.
12. Besson, *L'art barbare*, p. 167, fig.

sant le sens solaire de ces dernières et des symboles qui les accompagnent [1], on peut en inférer que cette tête représente

1) Ci-dessous, p. 44.

le soleil, si vraiment elle remonte à la même époque que les autres gravures de la dalle[1].

Qu'on examine l'ornementation de l'art barbare où apparaît la tête humaine[2] ! Est-ce là un motif sans signification ? On a vu dans ces masques isolés (fig. 4) des têtes de morts, qui, groupées en triangle (fig. 6, [3, 5]), seraient une protestation contre l'arianisme ![3]. Souvent aucun détail significatif n'accompagne leur rudesse de facture (fig. 4, [1, 2])[4]. Mais parfois ils ont une chevelure radiée (fig. 4, [3, 4])[5], sont tout entiers

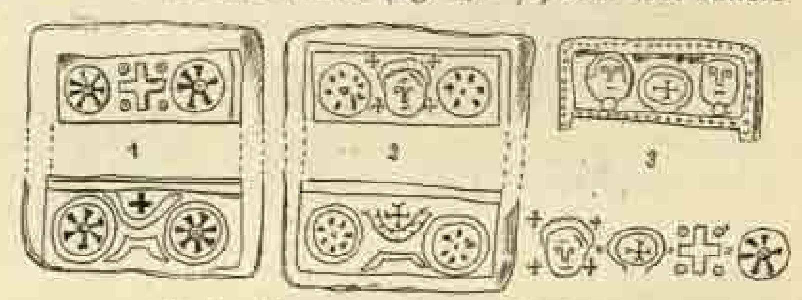


Fig. 5. — Plaques de ceinturons, art barbare.
1. La Balme. Musée de Genève, n° E 400.
2. — n° E 401.
3. Iverdon, Barrière-Flavy, op. l., pl. XXXIX, 4.

entourés de traits simulant les rayons du soleil (fig. 4, [5, 6, 7])[6], ou de traits brisés qui sont les éclairs (fig. 4, [8])[7], et occupent le centre d'un disque radié[8] (fig. 4, [9]). Leur groupement, avec d'autres emblèmes dont l'origine solaire ne prête pas au doute, précise leur valeur : les masques humains alternant

1) A. Reinach, *Le Klapperstein, le Gorgoneion et l'Anguipède*, Bullet. du Musée historique de Mulhouse, XXXVII, 1913, p. 25, note 2 du tirage à part.

2) Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, p. 200 ; Coutil, Étude sur les plaques, bagues, fibules et bractéactes ornées de figures humaines, dans *Le Cimetière franc et carolingien de Bueil* (Eure), 1905.

3) Barrière-Flavy, *Les arts industriels chez les peuples barbares de la Gaule*, I, p. 152 sq.

4) *Ibid.*, pl. 32, 3, 4 ; 49.

5) *Ibid.*, pl. 39, 2, 5. L'une de ces têtes a des cheveux radiés ; l'autre porte à la même place des ronds, le disque étant l'équivalent des rayons.

6) *Ibid.*, pl. 49, 5, 7, 8, 9.

7) *Ibid.*, pl. 49. Sur le signe de l'éclair, cf. p. 63.

8) *Ibid.*, pl. 47, 10.

avec des disques radiés ou crucifères, ou avec la croix[1], forment un ensemble fréquent où la permutation des éléments entre eux affirme leur identité, qui n'est déjà pas contestable pour la croix et le disque. Les agrafes de ceinturons provenant du cimetière de la Balme, près de La Roche (Haute-Savoie), conservées au Musée de Genève, en fournissent un exemple caractéristique (fig. 5, 1, 2)[2]. Daniel et Habacuc y apparaissent encadrés de divers symboles. Ceux-ci, sur un côté des plaques, restent les mêmes : disques radiés, cornes, dégénérescence de la barque solaire[3]. Sur l'autre côté, on voit d'une part la croix cantonnée de quatre globules[4] entre deux disques radiés (fig. 5, 1), de l'autre un masque humain cantonné de quatre croisettes (fig. 5, 2), lui aussi entre les mêmes disques. On peut en déduire avec certitude que la tête humaine est celle du soleil, dont elle remplace le symbole aniconique, la croix, tout comme, sur une agrafe d'Yverdon (fig. 5, 3), elle se substitue à son autre équivalent, le disque. C'est là une substitution fréquente[5], dont on verra encore d'autres exemples.

Le masque solaire entre aussi en union plus intime avec la croix, et, comme les autres symboles de même valeur[6], peut se fusionner avec elle. Une tête de forme très reconnaissable, dont la chevelure est indiquée avec la bouche, montre à la place des yeux et du nez la croix solaire (fig. 4, 10)[7]. Le masque dégénère, et n'est plus rappelé que par une boucle (le nez et les yeux), élément qui entre en composition avec d'autres[8],

1) *Ibid.*, pl. 39, 4 ; Besson, p. 87, fig., agrafe d'Yverdon.

2) *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, IX, 1855, pl. II ; XI, 1859, pl. II ; Barrière-Flavy, I, p. 387, 391 ; III, pl. ; Besson, p. 71, note 1.

3) Sur ce dernier motif, p. 22 sq.

4) Sur cette croix cantonnée, p. 78 sq.

5) Cf. les couteaux de l'âge de bronze, dont la lame est ornée du navire solaire (sur ce motif, ci-dessous, p. 22 sq.) : le manche se termine par le symbole aniconique (rouelle), animal (cheval), ou humain (tête humaine), du soleil ; Déchelette, *Rev. Arch.*, 1909, I, p. 331 ; Forrer, *Reallexikon der prähistorichen, klassischen und frühchristlichen Altertümer*, p. 482, fig.

6) Sur la fusion de divers symboles avec la croix, cf. p. 70 sq., fig. 32.

7) Barrière-Flavy, pl. 53, 6.

8) Sur cette dégénérescence de la tête humaine dans l'art barbare, Besson,

et qui orne parfois les bras de la croix dans le disque, autrement dit la rouelle solaire à quatre rais (fig. 4, [11])[1]. Ou bien le masque humain apparaît au centre de la croix (fig. 4, [12])[2] comme à l'extrémité des branches[3].

Les têtes humaines alternent souvent avec des disques en reliefs disposés en triangle (fig. 6)[4], motif qui se rattache

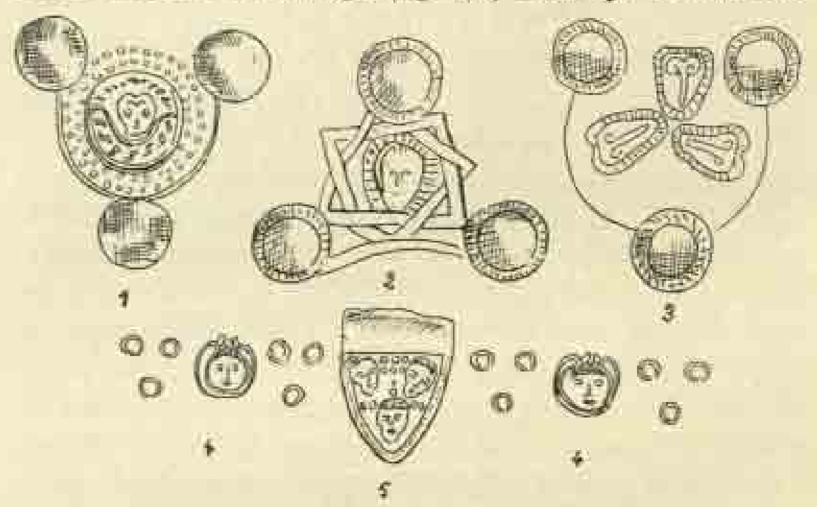


Fig. 6. — La tête du soleil et les trois disques solaires.
1-3. Détails de ceinturons barbares.
1. Barrière-Flavy, III, pl. 49,3.
2. *Ibid.*, pl. 49,5.
3. *Ibid.*, pl. 49,9.
4. Plaque de Bohême, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1516, fig. 590.
5. Ecusson de bronze d'une épée de la Tène I, *ibid.*, p. 1539, fig. 710.

à l'art celtique où il a, comme en d'autres contrées, un sens symbolique et solaire[5]. C'est pourquoi ces boutons peuvent

p. 200; Barrière-Flavy, pl. 58, 6, avec divers motifs, signes en 8, etc., pl. 64, 2.

1) Barrière-Flavy, pl. 64, 2.

2) Besson, p. 167, fig. 106; A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 47, note 1. Ci-dessous, p. 42.

3) Barrière-Flavy, I, p. 152-3. Cf. le disque, son équivalent, au centre ou à l'extrémité des branches de la croix solaire, plus loin, p. 72.

4) *Ibid.*, pl. 49; I, p. 152-3.

5) Cf. p. 44, note 3. Comparer en particulier la figure 6, 4 (plaque de Bohême, art celtique), avec la figure 6, 1, détail d'une agrafe barbare de Charnay, où l'on retrouve tous les mêmes éléments : les trois disques, la tête humaine sur une courbe qui est la dégénérescence de la barque portant la tête du soleil (sur ce motif, cf. p. 22 sq.). J'ai montré ailleurs que ces trois disques, qui accompa-

être radiés (fig. 6, 2, 3) [1], ce qui indique que leur sens primitif ne s'était pas perdu aux premiers siècles du moyen âge. On notera encore qu'aux trois disques rayonnants se substituent parfois trois masques humains également disposés en triangle, et radiés eux aussi (fig. 6, 3, 5) [2], et qu'ailleurs la tête est accompagnée de divers symboles solaires, tels que le disque dans le

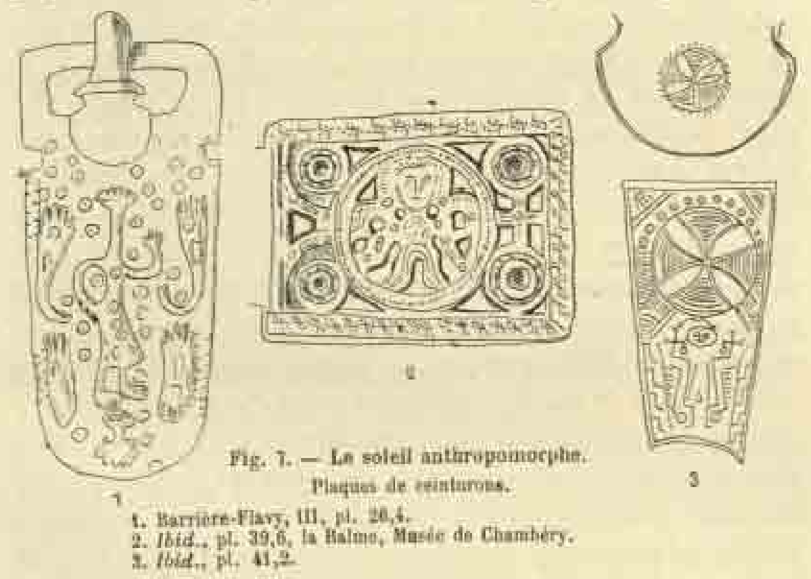


Fig. 7. — Le soleil anthropomorphe.
Plaques de ceinturons.

1. Barrière-Flavy, III, pl. 26,4.
2. *Ibid.*, pl. 39,6, la Balme, Musée de Chambéry.
3. *Ibid.*, pl. 41,2.

croissant [3]. Ces permutations d'éléments, les prototypes que l'on rencontre dans l'art celtique, attestent avec évidence pour l'art barbare, où elle a dû toutefois prendre un sens chrétien, le sens solaire de la tête humaine isolée.

gnent souvent en différents pays les motifs solaires, symbolisent, comme le croit M. G. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 79 sq., les trois moments de la course du soleil, souvent aussi assimilés aux trois pas du dieu (lever, zénith, coucher), *Les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique*, Rev. arch., 1915.

La valeur symbolique du nombre trois dans l'art celtique, dont on voit ici l'application et peut-être même l'origine, se maintient dans l'art du haut moyen âge, et explique la présence des trois disques, boutons, et en général du groupement fréquent de trois éléments. Sur le motif tréflé (union de trois globules solaires), dans l'art celtique et au moyen-âge, cf. p. 83.

1) *Ibid.*, pl. A5, 2.

2) Barrière-Flavy, pl. 39, 1, 6; Besson, p. 95, pl. XVI (agrafe de Boffleus), fig. 7, 2.

3) Barrière-Flavy, pl. 41, 2.

Du reste, des agrafes barbares montrent aussi le soleil conçu comme un personnage humain en pied, inscrit dans le disque (fig. 7, [2]), et entouré de divers symboles aniconiques. On l'aperçoit sur une agrafe de Sion, au Musée de Lausanne (fig. 7, [3]). En haut, fulgure la roue solaire avec rosace centrale ; elle se répète au-dessous, entourée de rayons et de disques ponctués, dont ceux des angles sont même radiés. Plus bas, c'est un personnage humain, vu de face, bras levé, tel qu'il apparaît sur de nombreuses plaques de ceinturons. Or, détail caractéristique, ses mains sont transformées en croix pattées, solaires ou chrétiennes, dont une des branches supporte encore un disque. Il ne peut y avoir aucun doute sur le sens lumineux de cet être ; c'est celui dont on a vu le masque isolé, plus ou moins déformé. S'il est vraisemblable qu'à cette époque il ait pris un sens chrétien, et qu'on ait reconnu en lui Christ comparé au soleil, il n'est pas douteux que l'origine du motif ne soit païenne, et qu'on ait adapté aux croyances nouvelles un vieux symbole du dieu solaire. Bien plus, je crois que plusieurs des personnages désignés généralement sous les noms de Daniel, Habacuc, que répètent à satiété les plaques de ceinturons de l'art barbare [1], levant les bras au ciel et accompagnés de nombreux signes solaires, ne doivent pas avoir une autre origine.

N'est-ce pas encore le soleil, cet être grossièrement figuré sur une agrafe de l'Hérault (fig. 7, [1]) [2] ou sur un exemplaire identique du Musée de Genève, provenant de Lourdes [3] ? Il lève un des bras dans le même geste que précédemment [4], et, se détachant sur un fond parsemé de disques ponctués (solaires),

1) *Ibid.*, I, p. 385 sq. ; Besson, p. 88 sq.

2) Barrière-Flavy, pl. 26, 4. Cf. le même personnage avec une croix devant lui (et en bordure différents symboles solaires, tridents, disques crucifères, signes en S, en 8), pl. 26, 2.

3) E, 335.

4) On sait que ce geste, une main à la hanche, l'autre levée, est fréquemment donné à Sol dans l'art romain. Ex. bronze de Sion, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 221, fig. 2, p. 290.

il est environné de curieux motifs dans lesquels on a reconnu des pieds et des mains. Or, on sait pertinemment que dans toute l'antiquité, et en des pays divers, le soleil est souvent symbolisé par des mains et des pieds détachés [1].

En résumé, puisque l'on constate dans l'art barbare de la Suisse des VIe-IXe siècles l'existence de la tête isolée du soleil sous des aspects variés, il paraîtra moins étonnant que le disque de Saint-Pierre, de peu ultérieur, ait pu en conserver le souvenir.

B. — *La chevelure en rayons.*

Morus faisait observer que la chevelure frisée du masque de Saint-Pierre forme comme des rayons autour de la tête [2]. J'avoue ne point être frappé de cette apparence, et ne pas voir dans cette disposition autre chose que la stylisation habituelle, fréquente dans l'art de cette époque [3].

Il est cependant certain que souvent les cheveux ont été traités de façon à ressembler aux rayons solaires qu'ils remplacent.

Au milieu du fronton du temple de Sul Minerva à Bath, que l'on a identifié à Sol, et à une place maintes fois occupée par des emblèmes solaires [4], c'est une tête d'homme, dont la chevelure, la moustache et la barbe, forment comme une auréole de mèches ou de rayons [5] (fig. 8). La tête de la Gorgone, dont le rôle solaire a été reconnu à plusieurs

1) Ci-dessus, p. 3, note 6 (soleil conçu comme sabot d'équidé). Sur le pied humain, symbole du soleil, cf. mon compte-rendu du travail de M. Baudouin sur les sculptures à pieds humains dans *Rev. hist. des rel.*, 1915, où l'on trouvera de nombreuses références.

2) Morus, *Oratio de duobus Genevae miraculis, sole et scuto*, 1652. Cf. Baulacre, *Œuvres*, I, p. 253.

3) Deonna, *L'archéologie, sa valeur, ses méthodes*, III, p. 157.

4) Ci-dessous, p. 20, 50.

5) A. Reinach, *Le Klapperstein, le Gorgoneion et l'Anguipède*, Bulletin du Musée historique de Mulhouse, XXXVII, 1913, p. 15 du tirage à part, et pl. II, 1.

reprises[1], qui s'identifie parfois à celle d'Hélios[2], et s'insère dans le triscèle solaire sur les monnaies de Syracuse[3], montre elle aussi, au lieu des cheveux serpentiformes[4], des cheveux en flammes, qui n'encadrent pas nécessairement tout le visage[5].

On pourrait être tenté de rapprocher le relief de Saint-Pierre de la forme ronde du gorgoneion[6], et si l'on invoque



Fig. 8. — Gorgoneion de Bath.

contre cette opinion le sourire de la tête genevoise, qui contraste avec la grimace effrayante du monstre antique, aux dents saillantes, à la langue pendante, on objectera que parmi les stucs romains de la Farnésine, la Gorgone sourit dans un

1) En particulier, Frothingham, *American Journal of archaeology*, 1911, p. 349 sq.; A. Reinach, *op. l.*, p. 58, note 1; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Gorgoneion. Sens lunaire, Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, I, p. 78, note 1.

2) A. Reinach, *op. l.*, p. 16, note 3, p. 36, 77.

3) *Ibid.*, p. 25, note 3.

4) *Ibid.*, p. 56, note 4.

5) Ex. acrotère de Sparte, VI[e] siècle, disque avec masque de Gorgone, Perrot, *Hist. de l'Art*, VIII, p. 445, fig. 218; A. Reinach, *op. l.*, p. 28, note 3, 29, ex.

6) A. Reinach, *op. l.*, p. 29 et note 3.

cercle parfait[1]. C'est déjà, a-t-on dit[2], l'effigie classique dans notre imagerie populaire, de « Monsieur le Soleil ». M. A. Reinach a expliqué comment le gorgoneion se retrouve dans l'art celtique et gallo-romain de nos contrées, où il se confond souvent avec le disque solaire, et comment il survit dans l'art du moyen âge.

La tête du Satyre dont les cheveux se hérissent comme des flammes (fig. 15), est aussi employée dans le même sens ; c'est pourquoi elle orne les supports des réchauds gréco-romains[3], les becs des lampes antiques en terre cuite, et apparaît comme Hélios, Ammon ou la Gorgone, dans le disque solaire[4].

Une antéfixe gallo-romaine de Windisch montre une tête de face, dont les cheveux légèrement incisés ressemblent à de petites flammes[5] ; j'y verrais volontiers encore la tête solaire, peut être influencée par le motif celtique de la tête coupée[6], avec d'autant plus de vraisemblance que les autres antéfixes de cette série portent des emblèmes appartenant à cet ordre d'idées[7].

C. — *La chevelure en palmette.*

La tête du soleil a été connue à Genève sous une autre forme encore. On sait que les antéfixes[8], comme les acro-

1) Gusman, *L'art décoratif de Rome*, 1911 ; Ferrero, *Il stucco nell'arte italiana*, 1912 ; cf. A. Reinach, *op. l.*, p. 30.

2) A. Reinach, *op. l.*, p. 30.

3) Ci-dessous, p. 27. Remarquer les emblèmes lumineux qui accompagnent ces têtes sur les réchauds.

4) Ex. relief d'Avenches, Dunant, *Guide illustré du musée d'Avenches*, pl. II, 2.

5) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, pl. VI, 6, p. 111 sq.

6) Sur le rite de la tête coupée, cf. p. 28.

7) Cf. les motifs solaires des acrotères et antéfixes, A. Reinach, *op. l.*, p. 30 ; et ci-dessous, note 8.

8) Sur les antéfixes gallo-romaines, Déchelette, *Les antéfixes céramiques de fabrique gallo-romaine*, Bulletin arch. du Comité, 1906 ; Grèce, Etrurie, Rome, Wienerjahreshefte, 1911, XIV, p. 26 sq. ; Koch, *Dachterrakotten aus Campanien*, 1912, etc. Cf. les notations suggestives de M. A. Reinach, op. *l.*, p. 30 sq.

tères, monuments destinés à détourner les mauvaises influences du faîte des édifices[1], sont souvent ornées de symboles solaires : ne voit-on pas, sur celles de Win-

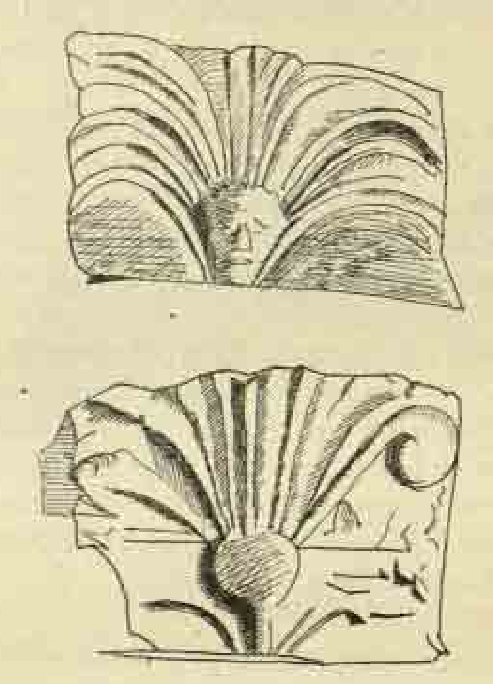


Fig. 9. — La tête du soleil, avec chevelure en palmettes.
Antéfixes gallo-romaines de Genève : n° 1, Versoix ; n° 2, Tranchées.

disch[2], l'aigle perché sur la boule[3], le masque de Jupiter Ammon[4] ?

Les fouilles des Tranchées à Genève ont livré deux antéfixes gallo-romaines en terre cuite identiques (fig. 9, 2) : d'un

1) S. Reinach, Aetos-Prometheus, *Cultes, mythes et religions*, III, p. 68 sq. ; A. Reinach, *l. c.*

2) Ci-dessus, p. 19, note 5.

3) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, pl. VI, 5, p. 120.

4) *Ibid.*, pl. VI, 8. Cf. médaillon architectural d'Avenches, avec tête d'Ammon, Dunant, *Guide*, pl. II, 5. Sur le sens solaire des têtes placées dans ces médaillons ronds, cf. p. 9, 18.

objet indistinct que l'on peut prendre aussi bien pour un vase que pour une tête, sort une grande palmette rayonnante[1]. Mais un troisième exemplaire trouvé à Versoix[2] (fig. 9, 1) certifie que le dit vase est bien une tête humaine de face, et que la palmette la surmonte de ses rayons rigides. Pour comprendre ce que signifie ce curieux agencement, il faut s'adresser à un monument plus complet, à une antéfixe de même époque, de Pfaffenhofen[3] (fig. 10) : ici encore, c'est la tête humaine surmontée de la palmette, d'une exécution plus soignée. Cependant le motif se complique : à droite et à gauche du masque humain, ce sont deux rosaces à huit pétales, et masque et rosaces sont encadrées par une volute végétale.



Fig. 10. — La barque portant la tête du soleil.
Antéfixe de Pfaffenhofen.

J'ai rattaché cette disposition à celle que montrent de nombreuses antéfixes et plaques de terre cuite gréco-romaines. On y voit une tête ou un personnage humain entier posés sur une volute végétale plus ou moins riche, souvent accostés symétriquement de deux rosaces, et portant sur le haut du crâne une palmette ou une fleur de lotus. Ce motif, si fréquent à cette époque, dérive du thème égyptien fort ancien, d'Horus solaire naissant de la fleur de lotus, et, divers détails en font foi, a conservé à cette époque tardive une valeur solaire analogue.

Toutefois, dans l'art gallo-romain, il rencontre un autre thème, très ancien lui aussi dans les contrées celtiques, avec lequel il se fusionne, parce qu'il lui ressemble d'apparence

1) Musée de Genève, C 164 et C 1639.
2) Musée de Genève, C 850.
3) A. Reinach, *op. l.*, pl. I, 2, p. 14.

comme de sens, celui de la barque portant le soleil, voguant sur les flots de l'Océan. La double volute végétale, telle qu'on la voit sur l'antéfixe de Pfaffenhofen, a facilement pu être assimilée à la courbure de la barque, dont la proue et la proue se redressent de façon analogue ; quant à la tête humaine et à la palmette qui en jaillit, quant aux deux rosaces, ce sont là des éléments que nous avons vus sur les antéfixes gréco-romaines, où la palmette, comme le lotus, signifie les rayons vivifiants du soleil[1].

D. — *La barque portant la tête du soleil.*

On sait en effet que, dès l'âge du bronze, on représente le trajet océanique du soleil par une barque (fig. 11), dont la proue et la poupe peuvent s'orner des protomés du cygne solaire[2], et qui porte en son milieu le symbole de l'astre lumineux, sous forme aniconique, roue crucifère, disque radié, signe en S[3], ou sous forme humaine. C'est à ce motif, répété pendant des siècles à satiété avec des déformations plus ou moins grandes, et étudié avec sagacité par M. Déchelette, que se rattache l'ornementation des antéfixes de Pfaffenhofen, de Versoix et de Genève[4]. La volute qui encadre la tête et les rosaces, est assimilée à la barque fendant les flots ; le masque humain d'où s'élance le rayonnement de la palmette, c'est le soleil, que caractérise aussi la couronne de chêne cei-

1) Sur cette série d'antéfixes, cf. mon article, *Antéfixes gallo-romaines*, dans *Rev. arch.*, 1915, à propos de l'explication que M. Déchelette donne d'une antéfixe de Néris, de type analogue (tête de taureau surmontée d'une palmette), dans *Comptes-rendus de l'Académie*, 1905, p. 597.

2) Déchelette, *Manuel*, II, I, p. 418 sq. La barque solaire et les cygnes hyperboréens en Scandinavie. Cf. p. 419 fig. 168, disques avec point central, ou roue crucifère sur le bateau ; p. 424, fig. 171, 1, deux signes en S ; 2, deux disques radiés ; 3, deux êtres humains. En Grèce, *Dict. des Ant.*, s. v. Sol, p. 1374, 1376.

3) Sur le signe celtique en S, cf. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 31 sq. ; Déchelette, *Manuel*, II, p. 462, 468, 880, 1225, fig. 519, 1223, 1518 sq., 1319, etc. ; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 242 sq., ci-dessous, p. 58.

4) M. A. Reinach n'a pas compris le sens de ce motif.

gnant le front[1] ; les deux rosaces, c'est encore le soleil sous sa forme aniconique[2].

*
* *

On peut reconnaître la dégénérescence de la barque portant la tête du soleil dans l'ornementation d'une plaque ronde (noter la forme solaire) de Bohême (fig. 6, [4] ; 13, [18]). « La figure humaine, dit M. Déchelette, ne s'y montre que timidement sous la forme de masques ou de têtes appartenant à l'ensemble d'un décor essentiellement composé de motifs inorganiques[3]. » Mais que sont ces masques humains, entourés d'une sorte de demi-cercle aux extrémités renflées, et alternant avec trois disques, sinon les mêmes éléments que ceux de l'antéfixe de Pfaffenhofen : la tête du soleil sur la barque stylisée, et le disque solaire répété par trois fois, comme dans l'art barbare[4] (fig. 6) ?

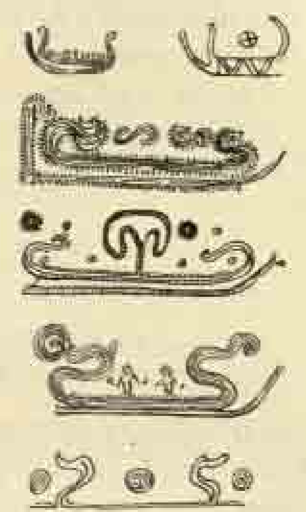


Fig. 11. — La barque du soleil. (Déchelette, *Manuel*, II ; cf. p. 22, note 2).

Ce monument, où le sens du motif est encore assez intelligible, permet de comprendre un curieux détail, ces espèces d' « ouïes ou vessies de poissons » qui encadrent certaines têtes dans l'art celtique, et dont on a méconnu l'origine[5]. Elles forment comme de petits ballonnets au-dessus de la tête humaine, sur le monolithe de Saint-Goar (fig. 13, [12]),

1) Le chêne est en effet l'arbre de la foudre, cf. Fowler, *Le chêne et le dieu du tonnerre*, *Archiv. f. Religionswiss.*, XVI, 1913. M. A. Reinach, se méprend sur le sens de cet attribut de l'antéfixe de Pfaffenhofen, *op. l.*, p. 14-5.

2) On sait en effet que tel est le sens des rosaces. Ci-dessous, p. 67.

3) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1510, fig. 690.

4) Ci-dessus, p. 14.

5) A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 44 sq.

datant peut-être du lendemain de la conquête romaine[1]. C'est encore, à notre avis, la dégénérescence de la barque portant la tête du soleil, et la présence de signes en S, équivalents des rosaces de l'antéfixe de Pfaffenhofen, la palmette qui prolonge le menton au lieu de surmonter le crâne, tous éléments qu'on a déjà vus associés à la barque, confirment cette interprétation.

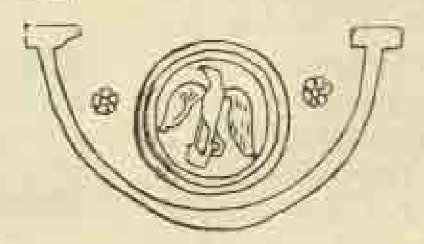


Fig. 12. — Dégénérescence de la barque solaire.
Détail d'un bol gallo-romain, Musée de Genève, C 39.

Sur les vases gallo-romains, par exemple sur ceux de la belle collection céramique trouvée dans les fouilles des Tranchées à Genève[2], un motif, oiseau, animal, est souvent encadré par un demi-cercle. Dans bien des cas ce n'est qu'un pur ornement, mais son origine symbolique peut en être parfois soupçonnée. Car voici qu'on retrouve sur un bol de la fabrique de Lezoux (IIe-IIIe siècle ap. J.-C.)[3] (fig. 12), le navire schématisé en arcade, les deux rosaces solaires accostant un disque qui contient l'aigle, oiseau du soleil ; si la disposition est la même que dans l'antéfixe de Pfaffenhofen, le symbole anthropomorphe a été remplacé par un symbole animal de même valeur. Sur un autre bol, il semble que ce soit, dans l'arcade,

1) *Ibid.*, pl. IV, 3, p. 46. Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1524, date ce monument de l'époque carolingienne, opinion partagée par d'autres archéologues ; il y relève toutefois les survivances de l'ornementation celtique, « une décoration qui se rattache à coup sûr aux traditions celtiques (masques humains, palmette à trois feuilles, ornement en S, « vessies de poisson »). D'autres le reculent à l'époque de la Tène, *ibid.*, note 1 ; Loth, *Rev. des Et. anciennes*, 1915, p. 205, note 2.

2) Sur cette série, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 223, note 1 ; 1910, II, p. 411.

3) Musée de Genève, C 39.

la dégénérescence du disque solaire ou des signes en S, conçus comme une sorte de volute qu'un trait rattache à l'extrémité de l'arcade [1].

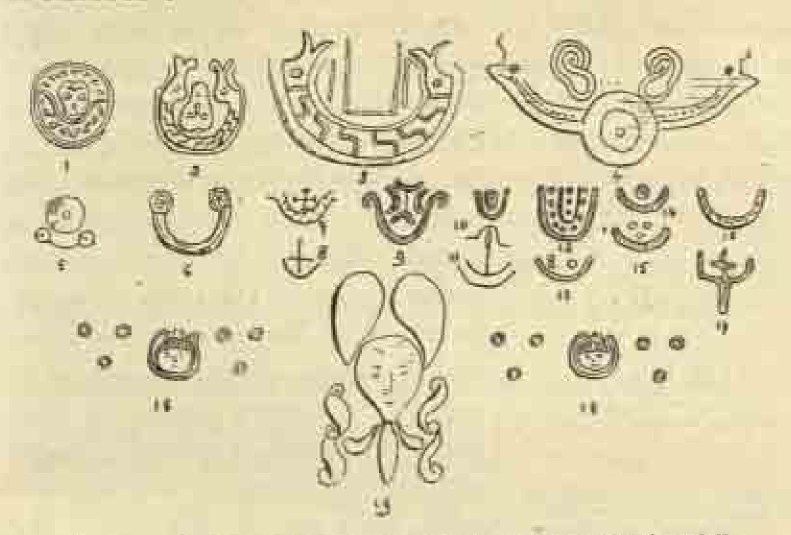


Fig. 13. — La dégénérescence de la barque portant la tête du soleil.

1-16. Détails de fibules et de plaques de ceinturons barbares.
1. Barrière-Flavy, pl. 49,3. Cf. fig. 6, 1 et p. 14, note 5.
2. — 48,8.
3. — 42,5.
4. — 25,3.
5. — 25,2.
6. — 35,1 ; 48,2.
7. Agrafe de la Balme, cf. fig. 5, 1-2.
8. Besson, op. l., pl. X, p. 65.
9. Barrière-Flavy, pl. B1,5.
10. — 26,1.
11. — A4.
12. — B1,5.
13. — B1,5.
14. — B1,5 ; A5,2.
15. — B1,5.
16. — 48,4, 6.
17. Gravure rupestre de Ligurie, Déchelette, op. l., II, p. 494, fig. 209, 20.
18. Plaque celtique de Bohême, *ibid.*, II, 3, p. 1519, fig. 690. Cf. fig. 6, 4.
19. Monolithe aux têtes de Saint-Goar, A. Reinach, *Le Klapperstein*, pl. IV, 3.

Du reste, on peut suivre la survivance de ce motif celtique dans l'art barbare du haut moyen-âge (fig. 13). Il est encore très reconnaissable sur une agrafe de Charnay (fig. 13, [1])[2] :

1) Musée de Genève, C 31.
2) Barrière-Flavy, pl. 49, 3.

au centre du disque, c'est une sorte de ver, qui est la barque, parsemé de traits en zigzags qui sont les éclairs[1]; elle porte une tête humaine que sa chevelure rayonnante désigne comme le soleil. La barque solaire, on le sait, étant pilotée par les cygnes hyperboréens[2], sa proue et sa poupe se terminent souvent par les protomés de cet oiseau. Mais la voici, cette barque à extrémités animales, portant la tête du soleil, cette fois renversée, sur une agrafe de Saône-et-Loire (fig. 13, [2])[3]. Ailleurs un motif aniconique remplace le masque humain (fig. 13, [3])[4]. Puis ce sont toutes sortes de variantes et de déformations : barque avec disque solaire au centre, et deux signes en S[5] (fig. 13, [4]); barque portant la croix (fig. 14)[6]; barque terminée à chaque extrémité non plus par une tête animale, mais par un disque ou une rosace, et portant en elle le disque (fig. 13, [5])[7] ou ne renfermant rien (fig. 13, [6])[8]. Un trait courbe, simple ou double, rappelle bientôt seul le navire, et soutient un symbole aniconique quelconque, disque[9], croix (fig. 13, [8, 14])[10], barre verticale (fig. 13, [10, 11])[11], globules (fig. 13, [12])[12], ou



Fig. 14. — Détail d'une agrafe de Waben (Pas-de-Calais) au Musée de Genève, E 249 : dégénérescence de la barque solaire.

1) Sur ce motif, p. 12, 63.
2) Ci-dessus, p. 22, note 2.
3) Barrière-Flavy, pl. 48, 8.
4) *Ibid.*, pl. 42, 5.
5) *Ibid.*, pl. 25, 3.
6) Agrafe de Waben (Pas-de-Calais), musée de Genève, E 249.
7) *Ibid.*, pl. 25, 2.
8) *Ibid.*, pl. 35, 1 ; 48, 9.
9) *Ibid.*, pl. A5, 2.
10) Agrafe de Fétigny, Besson, p. 65, pl. IX.
11) Barrière-Flavy, pl. 26, 1. Cf. cette barre verticale recoupée de lignes horizontales, employée comme élément de décor, pl. 60, 2 ; barre mince renflée à son extrémité supérieure, pl. A4, fig. 13, [11]. On retrouvera ce motif sur les monnaies épiscopales de Genève (symbole du fronton, cf. p. 90).
12) *Ibid.*, pl. B1, 5.

rien du tout (fig. 13, [16])[1]. Toutefois, dans ces derniers exemples, on ne peut plus affirmer avec certitude qu'il s'agit encore de la barque solaire, puisqu'un autre motif de forme analogue, le croissant ou les cornes du soleil ou de la lune[2], renfermant eux aussi dans leur courbure un symbole solaire, a pu exercer son attraction sur le thème de la barque et se fusionner avec lui.

4.

Sur les supports de réchauds gréco-romains[3], dont le Musée de Genève possède un des rares exemplaires intacts connus avant ceux trouvés en grand nombre dans les fouilles de Délos[4], une arcade entoure la tête. Quel que soit le nom que l'on donne à ces êtres, Phobos, Silènes, Satyres, Cyclopes, tout en eux désigne leur relation avec le feu et le soleil : leur chevelure se hérisse en rayons, et des symboles lumineux, croix[5], foudre[6], les accompagnent (fig. 15).

En étudiant les têtes de Gorgone des antéfixes et acrotères, dont on a déjà noté plus haut la parenté solaire, M. A. Reinach signale le même détail[7] : « Architectoniquement, dit-il, cette arcade ou ce fer à cheval qui entoure la tête dérive de l'acrotère demi-circulaire, et c'est sans doute elle qui, mal comprise, aboutira dans les imitations

1) *Ibid.*, pl. 48, 4, 6; A5, 2.

2) Fig. 13, n° 14, 17. Sur ce motif, que l'on suit depuis l'art égéen (Lagrange, *Crète ancienne*, p. 82 sq.), à travers l'âge du bronze, du fer, cf. Déchelette, *Manuel*, I, p. 470 sq. (cornes sacrées et taureau) ; p. 472 sq. croissants ; II, 3, p. 1310 sq. ; casques gaulois avec rouelles entre les cornes, p. 1156, fig. 484 ; gravure rupestre de Ligurie, croix sur bucrane, *ibid.*, II, 1, p. 494, fig. 209, 20 (fig. 13, [17]).

3) Mayence, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1905, p. 375 sq. Les réchauds en terre cuite.

4) Deonna, *Deux monuments antiques au musée Fol à Genève*, Rev. des études anciennes, 1908, p. 252 sq.

5) *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1905, p. 390, fig. 41.

6) *Ibid.*, p. 393, fig. 51.

7) *Le Klapperstein*, p. 32, note 3, 33.

gauloises à ces vastes « baudruches » qui flanquent la tête comme d'immenses oreilles ». Sur le pilier d'Entremont par exemple[1], où M. A. Reinach reconnaît, comme sur de nombreux monuments[2], l'illustration du rite celtique des têtes ennemies coupées[3], une sorte de gros bourrelet encadrant le visage serait, pour cet auteur, une draperie tordue. Toutefois, en apercevant ces « baudruches » sur le monolithe de Saint-Goar (fig. 13 [19]), nous en avons donné une

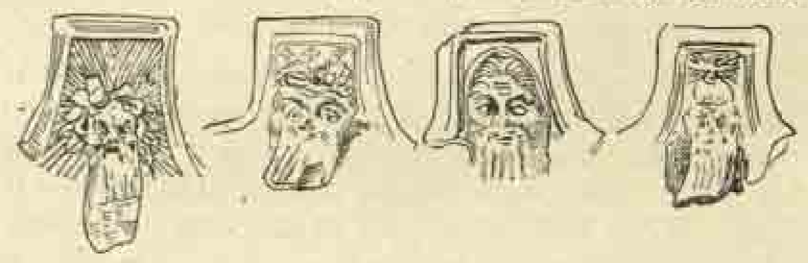


Fig. 15. — Supports de réchauds gréco-romains (*Bulletin de Correspondance hellénique*, 1905, p. 389 sq.).

autre explication[3] : l'arcade et la dite draperie tordue dériveraient de la barque portant la tête du soleil. On objectera que la tête humaine se présente renversée par rapport à l'arcade sur les supports de réchauds. Mais on a déjà vu dans l'art barbare un exemple de cette inversion (fig. 13, [2]), qui se produit fréquemment avec l'oubli du sens primitif du motif et sa dégénérescence entre les mains d'ouvriers ignorants. C'est ainsi que, sur des situles italiques, le motif naviforme enveloppe non plus la partie inférieure, mais la partie supérieure du disque. « Il se trouve ainsi complètement inversé; mais il n'y a pas lieu de s'étonner de cette méprise de

1) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 220, 221, fig. 2, IIIa ; id., *Le Klapperstein*, p. 22, note 1 ; Déchelette, *Manuel d'arch.*, II, 3, p. 1536 (sur ce bourrelet, cf. la note).

2) Sur ce rite, cf. les divers travaux de M. A. Reinach, sur la tête coupée et les trophées, en particulier, *La tête et les trophées en Gaule*, Revue celtique, 1913.

3) Ci-dessus, p. 23.

l'ouvrier, la schématisation d'un motif ayant pour résultat d'en dénaturer rapidement les formes[1]. »

Enfin, on remarquera que sur certains monuments de l'art barbare, la tête humaine porte une chevelure dont les boucles, à droite et à gauche du visage, se recourbent à leur extrémité en volutes, comme la chevelure hathorique[2]. Il y a lieu de supposer ici encore une dégénérescence du motif de la barque, dont la courbure encadrant la tête renversée du soleil s'est confondue avec les cheveux de celle-ci[3].

E. — *La chevelure en S solaires.*

Veut-on voir encore la tête solaire sous une autre forme? La parenté d'une antéfixe de Brumath avec celles de Pfaf-



Fig. 16. — Antéfixe de Brumath.

fenhofen, de Versoix et de Genève, est assurée par la présence de la palmette (fig. 16) qui surmonte le masque humain, et par celle de la volute végétale qui, en certains cas, a été

1) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 429, note 2.

2) Ex. Barrière-Flavy, pl. 32, 1.

3) L'origine du détail étant incomprise, il subsiste même quand le personnage est figuré en pied, ex. *ibid.*, pl. A2, 3.

assimilée à la barque solaire[1]. Mais ici, des cornes sont implantées sur le front. A cause de ce détail, M. A. Reinach rattache ce type aux divinités gauloises à cornes, comme Kernunnos. Il se peut que celles-ci aient influencé l'antéfixe de Brumath ; toutefois la présence de la palmette solaire entre les cornes, comparable à celle du disque, de la rouelle, de la croix,

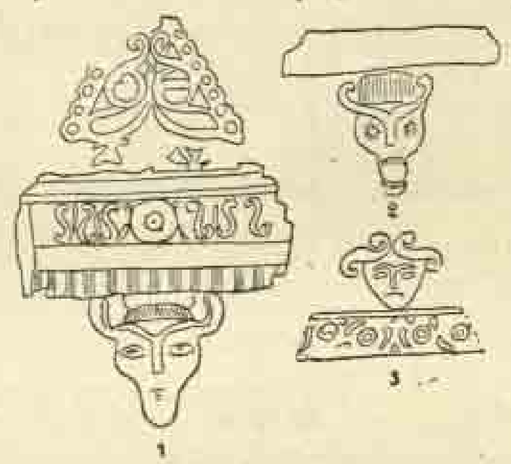


Fig. 17. — Agrafes de ceinturons ornés, La Tène I.
(Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1238, fig. 525).

entre les cornes du taureau cosmique[2], engage à donner un sens analogue à cette tête[3], qui serait celle du taureau solaire à moitié antropomorphe, alors que sur l'antéfixe de Néris, elle est encore entièrement animale[4]. Or les agrafes de ceinturons celtiques de la Tène I montrent déjà cette tête cornue et grimaçante[5]. Sur l'une (fig. 17, 1), elle est surmontée d'un ban-

1) A. Reinach, *Le Klopperstein*, pl. I, 1, p. 10 sq. ; motif de lampe analogue, p. 13.

2) Cf. p. 27, note 2.

3) Remarquer que les deux branches supérieures de la palmette ont dégénéré de façon à former un disque dans le croissant. Cette hantise des symboles célestes est fréquente dans l'art celtique. Sur des monnaies, où la tête (celle du soleil, cf. p. 31) porte des boucles stylisées en S, l'œil forme un disque dans un croissant (Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1528, fig. 729, 2) ; dans le monnayage épiscopal du moyen âge, en Suisse, la tête se stylise de même de façon à n'être plus que des croissants lunaires, cf. p. 82, 92.

4) Sur l'antéfixe de Néris, de type analogue, étudiée par M. Déchelette, p. 22, note 1.

5) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1238, fig. 525.

deau où court une frise de symboles solaires, disque et signes en S, et au-dessus, d'une palmette[1] ; sur une autre, les cornes se contournent en S (fig. 17, [2])[2], et ailleurs encore, deux S dans la chevelure sont parfaitement distincts (fig. 17, [3])[3]. Le signe en S est, on le sait[4], un symbole solaire dérivé du svastika : il équivaut ici aux rayons que lance le disque, aux cheveux disposés en flammes ou en palmette. « Ce n'est donc point par suite d'une simple fantaisie du ciseleur, dit M. Déchelette, que deux de ces S, nettement figurés, remplacent sur le masque de l'agrafe de Weisskirchen, les boucles de la chevelure. D'autres exemples de la même transformation abondent sur les monnaies gauloises représentant des effigies humaines[5]. » On connaît aussi des figurines gallo-romaines dont la chevelure est disposée en S. Incorporer le symbole aniconique au symbole anthropomorphique, c'est là un procédé dont on a maints exemples. N'est-ce pas pour cette raison qu'un bélier en terre cuite, tête de chenêt gallo-romain au Musée d'Autun, possède de petites croix à la place d'yeux[6], parce que croix et bélier sont tous deux des emblèmes du soleil ? L'union, dans ce « pléonasme graphique »[7], peut être moins étroite, et les deux formes ne plus se fusionner, mais être placées côte à côte : ainsi le cheval solaire appuie la patte de devant sur le symbole en S[8]. C'est là un principe trop connu de l'archéologie pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter longuement.

F. — *La tête du soleil et le cheval solaire.*

Cheval et tête humaine séparés. — Parmi les nombreuses têtes isolées que M. A. Reinach a étudiées sur les monu-

1) *Ibid.*, fig. 525, 1.
2) *Ibid.*, fig. 525, 2.
3) *Ibid.*, fig. 525, 4.
4) Cf. p. 58.
5) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1511. Cf. le svastika dans la chevelure de Bouddha, Burnouf, *Le lotus de la bonne Loi*, p. 608.
6) *Rev. arch.*, 1898, 33, p. 259, fig. 31 ; Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1405.
7) Le mot est, je crois, de M. Déchelette.
8) Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 242-3.

ments gallo-romains, et qu'il rapporte au rite celtique de la tête coupée[1], il en est que l'on peut interpréter comme étant celles du soleil. C'est, par exemple, sur le relief de Nages[2], une frise où alternent des masques humains et des chevaux : est-ce la décomposition du motif connu, celui du cavalier celtique dont la monture porte suspendue au poitrail la tête coupée de l'ennemi[3] ? Peut-être que ce motif n'a pas été sans exercer une certaine influence, mais peut-être aussi qu'il s'agit de la tête solaire, entre les chevaux solaires; n'aperçoit-on pas une tête intermédiaire entre celles de la Gorgone et d'Hélios au fronton de certaines stèles rhénanes, seule, ou entre deux griffons ou lions, animaux dont le sens solaire est connu[4] ? Ce motif serait l'équivalent de celui qui apparaît sur les monnaies celtiques, lesquelles, ayant d'un côté une tête humaine dont la chevelure est parsemée d'S[5], de l'autre un cheval, forme animale du même dieu lumineux, adaptent aux croyances gauloises les statères de Macédoine frappés au type de Philippe II et du bige. On ne saurait donc s'étonner que le cheval androcéphale remplace parfois le bige[6], puisque ce monstre, on le verra, n'est autre que l'image mi-humaine, mi-animale du soleil.

Fréquemment en effet, on voit dans l'art celtique le masque humain alterner avec le cheval, et souvent être accompagné des globules qui en précisent le sens[7]. Sur un fragment en bronze repoussé de Levroux (Indre), le cheval est évidemment celui du soleil, puisque son corps est parsemé d'S, puisque ses jambes se stylisent en S, dont l'une

1) Ci-dessus, p. 28.

2) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 217, fig. 1, p. 224 ; Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1536, fig. ; sur ce motif, A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 42, note 4, référ.

3) C'est l'opinion de MM. A. Reinach et Déchelette.

4) A. Reinach, *op. l.*, p. 16, note 3 ; bronze de Weisskirchen, p. 42, note 4.

5) Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1568, fig. 729, 1-2. Ci-dessus, p. 31.

6) *Ibid.*, p. 1568, « Un cheval à tête humaine remplace souvent le bige du statère macédonien, sans qu'on puisse expliquer l'origine de cette singulière modification. »

7) Ex. baquet en bois, orné de bandes en bronze repoussé, de Marlborough, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1456, fig. 658, 1.

soutient de plus le disque : or, au-dessus de lui et derrière apparaissent deux masques humains[1]. Enfin si l'on a déjà noté dans l'art barbare, bien des siècles après, la fréquence des trois masques humains alternant avec trois disques[2], et si l'on a pu par la comparaison avec d'autres motifs leur attribuer un sens solaire, on en fera de même pour l'écusson de bronze ornant une épée de la Tène I, de Marson, ornée de trois masques en triangle que séparent des globules (fig. 6, [5])[3]. Ce serait, dit M. Déchelette, la plus ancienne représentation celtique de ces têtes coupées; pour ma part, je n'hésite nullement à donner à toute cette série de monuments un sens différent.

L'art barbare continue le même schéma, dont on a donné des interprétations erronées. Nombreux sont les monuments, en particulier les agrafes de ceinturons (fig. 18) que décore un cheval, souvent mué en un animal fantastique[4], dont le pelage est constellé de disques ponctués (fig. 18, [1-2])[5], de rosaces, de croix[6], de svastikas (fig. 18, [4])[7], ou qui est même inscrit dans la roue du soleil (fig. 18, [5])[8]. Parfois, des croix sont devant lui[9]. Il semble donc bien que ce soit le cheval solaire, si souvent répété par l'art depuis des siècles, et de date immémoriale associé à ses équivalents aniconiques[10]. Or, on le voit accompagné d'une tête humaine[11] qui est placée dans le champ au-dessus de lui (fig. 18, [3])[12], ou qui, très stylisée, forme comme

1) *Ibid.*, p. 1455, fig. 657.
2) Cf. p. 14.
3) Déchelette, p. 1539, fig. 710.
4) Barrière-Flavy, I, p. 154 sq. On a discuté souvent le sens de cet animal.
5) *Ibid.*, pl. 50.
6) *Ibid.*, pl. 50, 3; I, p. 394, fig. 117; Agrafe de la Balme, au Musée de Genève, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, 1859, XI, pl. II, 7.
7) *Ibid.*, pl. 44, 1; I, p. 157, fig. 54. Cf. pierre de Robernier (Var), avec cheval et svastika, Déchelette, *op. l.*, II, 3, 1532, fig. 704.
8) Barrière-Flavy, pl. 70, 2.
9) *Ibid.*, pl. 39, 3.
10) Cf. au musée de Genève, époque de la Tène, agrafe de ceinturon ajourée, avec le cheval solaire, Valais, tombes du Lotschental, B. 224.
11) Barrière-Flavy, *op. l.*, I, p. 154 sq., discussion sur le sens de cette tête.
12) *Ibid.*, pl. 51, 4.

une volute sur sa croupe (fig. 18, 4)[1]. Qu'il s'agisse du cheval

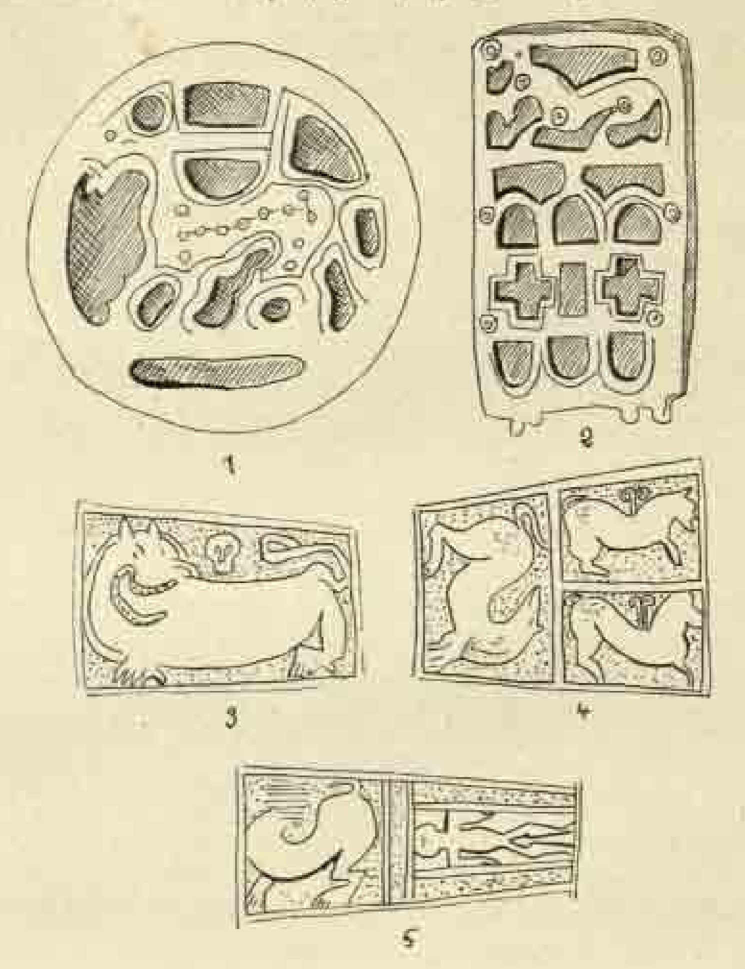


Fig. 18. — Le cheval solaire et la tête du soleil, dans l'art barbare.
1. Barrière-Flavy, III, pl. 70,2.
2. *Ibid.*, pl. 39,3.
3. *Ibid.*, pl. 51,4.
4. *Ibid.*, pl. 54,1.
5. *Ibid.*, pl. 32,5.

seul, ou accosté d'un personnage humain en entier (fig. 18, 5)[2], ou d'une tête seule, c'est toujours le même motif.

1) *Ibid.*, pl. 54, 1. Noter que le cheval porte en plus sur sa robe le svastika, cf. p. 33, note 7.
2) *Ibid.*, pl. 32, 5; I, p. 394, fig. 118.

Le cavalier solaire. — Et c'est aussi le cavalier, tel qu'il apparaît, associé avec les têtes coupées, sur le monument gallo-romain d'Entremont[1], tel qu'on le retrouve, identique, dans l'art barbare, armé ou non de la lance[2], occupant la roue solaire, et portant sur son corps, comme le cheval, de nombreux disques ponctués (fig. 19,[1]). Si les chrétiens ont reconnu en lui saint Georges ou saint Martin[3], il n'est pas douteux qu'ils ont donné un sens nouveau à un très ancien motif.

Le cavalier peut ne pas être seul; il est aussi accompagné de têtes coupées indépendantes. Celles-ci sont souvent suspendues au poitrail de sa monture, par exemple dans de petits monuments de l'âge du fer, en particulier dans des fibules ibériques (fig. 19, [2]). Point de doute à avoir sur leur sens, dit M. Déchelette[4] : c'est le soleil conçu comme cavalier[5], et les cercles concentriques qui constellent la robe du cheval ne sont point, comme on le pensait, la dégénérescence de boucliers, mais les disques solaires. Quant à la tête humaine pendue au poitrail, elle est à mon avis la tête solaire elle-même, dont on a déjà vu tant d'exemples.

Regardons encore les monnaies gauloises au type du cheval androcéphale : lui aussi porte une tête humaine à son poitrail[6], ou bondit au-dessous d'une tête coupée. M. A. Reinach, qui voit dans celle-ci la tête de l'ennemi mutilé suivant le rite celtique[7], compare toutefois de tels motifs avec la panthère androcéphale montée par Dionysos, sous laquelle

1) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1537, fig. 707, p. 1538, fig. 708.

2) Barrière-Flavy, pl. 67, 4 ; 70, 3.

3) *Ibid.*, I, p. 394 sq.; Besson, p. 138 sq.

4) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 322 sq., fig. 11 ; id., *Manuel*, II, 2, p. 854, fig. 353 ; id., *L'Anthropologie*, 1905, 16, p. 30 sq ; *Rev. arch.*, 1896, 29, p. 215, fig. ; 1908, II, p. 402, fig. 12 ; mon article, Fibule de Luzaga, *Compte-rendu du XIV*e *Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques*, Genève, I, p. 631 sq.

5) Sur le cavalier solaire, Dussaud, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 369 sq. ; Cumont, *Rev. hist. des rel.*, 1910, 61, p. 152 sq. ; etc.

6) *Rev. arch.*, 1902, 40, p. 330.

7) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 227 sq.

est ciselée une tête grimaçante. En effet, le cheval androcéphale est un être divin, à mi-chemin entre le dieu entièrement animal (cheval-soleil) et le dieu entièrement humain. Ce cheval gaulois dériverait de l'art assyrien par l'intermédiaire de la Perse sassanide[1], qui aurait aussi transmis à Mahomet sa monture Borak, le cheval à tête humaine[2]. Le cheval de l'Agni védique a des mains[3]; sur une monnaie de Nicée, Men monte un quadrupède dont la patte gauche antérieure a un pied humain[4]. Au dire de Suétone, le cheval de César avait des pieds humains; et si les augures en déduisirent que son maître aurait l'empire du monde, n'est-ce pas parce que cette monstruosité était divine, et que, comme le soleil dont ce cheval était l'image, César serait tout puissant[5]? On notera encore que sur un vase à figures noires d'Orviéto, les pattes antérieures d'un cheval sont remplacées

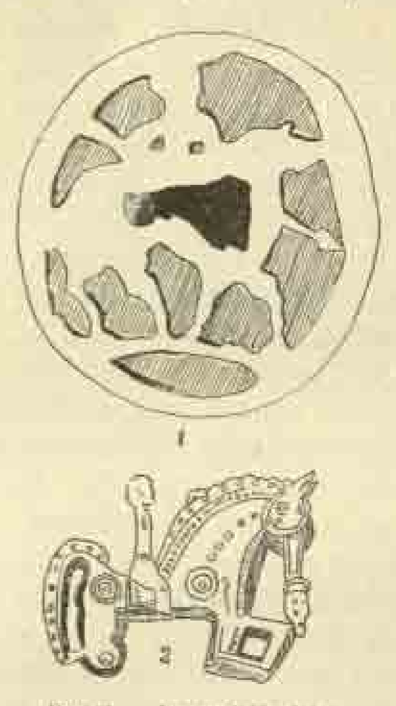


Fig. 19. — Le cavalier solaire.
1. Rouelle d'Obergiatt, Musée de Zurich, Barrière-Flavy, III, pl. 67,4.
2. Fibule hispanique, *Rev. arch.*, 1908, II, 402, fig. 12.

1) *Rev. hist. des rel.*, 1899, XL, p. 217 sq.

2) *Ibid.*, p. 204 sq.; *Rev. arch.*, 1900, 37, p. 259, fig. 92; Bloch, *Duldul als Kentaur*, Zeitschrift d. deutsch. Morgenländische Gesellsch., LXIII, 1909, n° 4 (cf. *Rev. hist. des rel.*, 1911, 64, p. 220-1); *Encyclopédie de l'Islam*, 17 livr. s. v. Duldul.

3) de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, I, p. 377.

4) Blanchet, *Florilegium de Vogüé*, 1909, p. 59; *Rev. arch.*, 1910, II, p. 98; Roscher, *Ber. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 1891, p. 96 sq.

5) De Gubernatis, *op. l.*, I., p. 361; Roscher, *l. c.*

par des bras d'homme[1]. Et faut-il évoquer le souvenir des Centaures archaïques, à l'origine cosmique discutée, qui unissaient le corps chevalin au corps humain, et dont les pattes de devant étaient anthropomorphes[2] ? Le soleil, dans le symbolisme antique, est aussi bien représenté par un cheval entier que par son sabot[3] ; aussi bien par un personnage humain, que par des jambes, des pieds[4], des mains, des têtes détachées, et c'est la fusion entre eux de ces abrégés de symboles, qui engendre ces monstres dont le cheval androcéphale est un exemple[5].

La tête que porte devant lui le cheval solaire, monstrueux ou non, n'est donc pas tant celle des ennemis, que la tête du soleil lui-même, le disque anthropomorphisé, uni au même symbole entier, le cavalier, au symbole animal, le cheval, et aux symboles aniconiques, les disques incisés sur la robe de la bête. Il est très possible toutefois que la tête trophée ait influencé ce type, tout comme elle a pu se muer parfois en masques de Satyres ou en masques comiques[6], tout comme l'attraction du gorgoneion a pu rendre grimaçants les traits du visage solaire[7].

1) *Arch. epigraph. Mitt.*, 1892, p. 128 ; cf. *Rev. arch.*, 1893, XXI, p. 65.

2) Cf. en dernier lieu sur les Centaures, Baur, *Centaurs in ancient art, The archaic period*, 1912.

3) Baudouin, *Les rochers à sabots d'équidés et la théorie de leurs légendes*, Compte-rendu du Congrès de Genève, 1912, II, p. 158 sq. Ci-dessus, p. 3, note 6.

4) Rayons solaires, terminés par des pieds ; trois jambes du triscèle solaire, etc. Sur les empreintes de pieds, Baudouin, *Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers*, Association française pour l'avancement des sciences, Tunis, 1913. Mémoire hors-volume, Paris, 1914. Cf. mon compte-rendu, *Rev. hist. des rel.*, 1915, où l'on trouvera aussi plusieurs ex. de mains terminant les rayons solaires. Ci-dessus, p. 17, note 1.

5) Sur le sens solaire du cheval à tête ou membres humains, comme sur l'hippalectyon, unissant les deux symboles solaires du coq et du cheval, cf. mes indications, *Rev. hist. des religions*, 1915 (compte-rendu du mémoire de M. Baudouin). Dans les monuments bouddhiques où paraît le cheval (soleil), les pieds sacrés de Bouddha (soleil) sont toujours l'objet le plus important, après lui, et les deux symboles sont « deux expressions d'une même idée, deux emblèmes d'un type commun », Senart, *Essai sur la légende du Bouddha* (2), p. 368, 370.

6) A. Reinach, *Rev. arch.*, 1912, II, p. 226.

7) Ci-dessus, p. 18.

Rapprochons encore des motifs qui viennent d'être étudiés, celui où le cheval porte sur sa croupe non plus une tête humaine, mais un oiseau[1] ; l'oiseau posé sur une jambe humaine[2] ou sur une croix[3] n'en est qu'une variante, puisque cheval, jambe et croix sont des symboles équivalents[4].

*
* *

Ce long détour permet de comprendre qu'il est inexact de prétendre que jamais, dans l'antiquité et au moyen âge, le soleil ne fut figuré sous l'aspect du relief de Saint-Pierre[5], puisqu'on a rencontré des types très divers de la tête du Soleil : entourée de rayons, ayant une chevelure disposée de façon à les imiter, ornée de symboles tels que palmettes, signes en S, conçue comme simple masque humain sans trait particulièrement distinctif, associée au cheval et au cavalier solaire... L'iconographie du haut moyen âge continuant ces motifs, il n'est pas impossible que le masque souriant de Saint-Pierre soit l'image du soleil, dont il rappelle la forme parfaitement circulaire[6]. En admettant qu'il en soit ainsi, ce monument n'expliquerait toutefois pas à la suite de quelles vicissitudes le disque radié occupe encore nos armoiries, car la distance chronologique qui sépare l'époque où

1) Barrière-Flavy, pl. 26, 1. Le cheval et l'oiseau sont deux symboles de même sens, et la croix placée devant le cheval est celle du soleil.

2) Amulette de Koban, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1306, fig. 567, 7 ; cf. types analogues, tête de taureau, tête de Sérapis sur la jambe, mon article, *Le pied divin en Grèce et à Rome*, L'homme préhistorique, 1913, p. 241 sq. Il y a là, comme pour le cheval à membres humains (cf. p. 35 sq.), combinaison du symbole animal et de sa forme anthropomorphique, suivant un principe bien connu dont on pourrait citer maint autre exemple.

3) Barrière-Flavy, I, p. 403.

Ce motif a été assimilé à celui de la colombe du Saint-Esprit, posée sur la croix chrétienne, lors de la christianisation des motifs solaires, p. 41. Il apparaît aussi indépendamment dans le symbolisme mexicain, *ibid.*

4) Oiseau, cheval, croix, tête humaine, tous ces emblèmes solaires peuvent permuter entre eux, et donnent des combinaisons variées : cheval et croix, cheval et oiseau, cheval et tête humaine, etc.

5) P. 8.

6) P. 10.

il fut sculpté (XIIe siècle) de celle où l'on commença à employer le soleil dans les armes genevoises (XVIe) est considérable, et ce sont les chaînons intermédiaires qu'il faut retrouver.

En résumé, de tous les arguments invoqués par les partisans de la thèse que nous voulons à notre tour prouver, il n'y a pas grand chose à retenir ; tout au plus : *a*) les citations des anciens auteurs genevois, attestant une tradition qui voyait dans le soleil les anciennes armoiries de Genève ; *b*) les survivances locales du culte solaire ; *c*) la possibilité que le masque de Saint-Pierre représente le soleil.

III

LA CROIX PRÉCHRÉTIENNE

Tel qu'il a été posé, le problème demeure insoluble. Ce ne sont pas des indices aussi vagues qui peuvent entraîner la certitude. Cependant, une autre voie s'ouvre à nous, et je m'étonne que les érudits genevois qui se sont occupés de cette question ne l'aient point aperçue. La solution a échappé à M. Reber qui, d'une part a recherché attentivement les gravures préhistoriques de Suisse, couvertes de signes solaires, de l'autre a essayé de leur rattacher, mais sans pouvoir invoquer d'autres intermédiaires que ceux dont il vient d'être question, le soleil des monnaies genevoises[1]. C'est l'étude du symbole de la croix qui peut seule donner la clef de l'énigme ; elle va nous permettre d'affirmer que *le soleil des armoiries genevoises remplace la croix dont il est l'équivalent graphique, et qu'il remonte par une série de chaînons au culte païen de la croix solaire*[2].

1) Reber, *Pourquoi voit-on le soleil*, p. 8 sq. ; M. Reber, p. 11, rattache sans intermédiaire le soleil des monnaies du XVIe siècle au masque de Saint-Pierre, qu'il fau remonter au Xe siècle, p. 17 ; id., *Le culte du soleil*, p. 9 sq. Mais que s'est-il passé pendant les quelques six cents ans d'intervalle ?

2) On a prétendu de même que la roue des armes de Mulhouse, considérée

*
* *

Ce n'est pas le lieu d'écrire l'histoire de la croix avant le christianisme : un volume ne suffirait pas à traiter cette question que d'autres ont maintes fois abordée avec talent. Aucun archéologue n'ignore que la croix, sous des formes variées, croix équilatérale, croix gammée ou svastika[1], apparaît dès une époque très ancienne, et se retrouve non seulement en Europe, mais dans presque toutes les parties du monde[2].

d'ordinaire comme une roue de moulin (armes parlantes, cf. *Mém. Soc. hist. de Genève*, 1865, XV, p. 27, pl. II, 11) dérive de la roue solaire. « La roue des armoiries de Mulhouse fait allusion au moulin à eau auquel la ville doit son nom : mais l'adoption de cet emblème, sa forme à quatre rais, et sa couleur rouge, doivent peut-être quelque chose au souvenir de la rouelle celtique ». A. Reinach, *Le Klapperstein*, p. 99, note 1.

1) Je n'ai pas la prétention de donner ici une bibliographie complète ; je me bornerai à citer quelques travaux : Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 140 sq. ; Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, p. 218 sq. ; Goblet d'Aviella, *De la croix gammée ou svastika*, Bull. Acad. Royale de Belgique, 1889 ; id., *La migration des symboles*, p. 41 sq. De la croix gammée ou tétrascèle ; de Nadaillac, *The unity of human species*, Smithsonian Report, 1898, p. 549 sq. ; Zmigrodski, Revue des monuments archéologiques de la religion primitive (en polonais, 1902), cf. *Rev. hist. des relig.*, 1903, 48, p. 429 ; Harrison, *Themis*, p. 525 sq. ; Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique*, II, 1, p. 413, Le culte du soleil et la roue solaire conduite par un cheval ; p. 453 sq., Le svastika ou croix gammée et les symboles dérivés de la roue ; Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, p. 140 sq. ; Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, Rev. arch., 1884, 4, p. 136 sq., 1885, 5, p. 179, 364 ; Pottier, *Mémoires de la Délégation en Perse*, XIII, p. 78 ; de Mortillet, *Le signe de la croix avant le christianisme* ; L. Muller, en danois, 1890, Copenhague ; Hewitt, *L'histoire et les migrations de la croix et du su-astika d'origine indoue répandue dans toutes les contrées maritimes*, Bul. Soc. d'Anthropol. de Bruxelles, XVII, 1898-9 (sans valeur), etc.

2) Ex. Hagin, *The cross in Japan*, 1914 ; Bushell, *L'art chinois*, p. 239, 222, 240, note 1 ; en Amérique, Wilson, *The swastika*, Report of the U. S. National Museum, 1894 ; id., *The american Naturalist*, XXXI, 1897, n° 363, p. 255 ; en Afrique, von Luschan, *Das Hakenkreuz in Afrika*, Zeitschr. f. Ethnologie, XXVIII, 2, 1896 ; Frobenius, *Internationales Archiv f. Ethnographie*, IX, 1896 ; chez les Maoris, Tregear, *Maori spirals*, Transactions and Proceedings of the New-Zeland Institute, XXII, 1899, p. 284 sq. ; sur roches calédoniennes, *L'Anthropologie*, 1902, 13, p. 690, 693, 703 ; Posnansky, *Praehistorische*

Il est peu de symboles qui aient été autant discutés, tantôt avec impartialité, tantôt avec le désir plus ou moins avoué d'établir un parallèle entre la croix païenne et la croix chrétienne, au détriment de l'une ou de l'autre. Il est peu de symboles qui aient mis autant aux prises les partisans du monogénisme, recherchant un centre unique de diffusion de ce motif, et ceux du polygénisme, admettant des genèses multiples et indépendantes. Les uns et les autres ont raison. Il est des croix et des svastikas dont on peut suivre la migration en des contrées diverses et d'une religion à une autre; il en est d'autres qui n'ont entre elles aucune filiation. Et leur sens peut aussi varier suivant les temps et les lieux. La croix qui apparaît, par exemple, sur les monuments du Mexique précolombien[1] n'a point de rapports avec la croix chrétienne, comme le supposaient les premiers Européens qui la voyaient en ce pays, et croyaient trouver en elle la preuve d'une ancienne évangélisation de la contrée ou une supercherie du diable. Son sens est aussi différent, puisqu'elle symbolise les quatre points cardinaux et les vents de la pluie. Et toutefois, combien troublante son analogie avec la croix du christianisme! Si la colombe du Saint-Esprit se pose sur la croix de J.-C.[2], on voit à Palenqué l'oiseau, symbole du vent, perché au sommet de la croix « latine », emblème des vents porteurs de pluie[3]. Bien plus, les figures humaines couchées sur la croix, symbolisant les points cardinaux et sans rapport avec le crucifix chrétien, ne seraient pas impossibles. Car si Jésus a été crucifié, des victimes étaient attachées à des arbres sculptés en croix dans les fêtes mexi-

Ideenschriften in Sud Amerika, Zeitschr. f. Ethnologie, 45, 1913, p. 261 sq.; Raynaud, *Les nombres sacrés et les signes cruciformes dans la moyenne Amérique précolombienne*, Rev. hist. des relig., 44, 1901, V, p. 235 sq.

1) Raynaud, *op. l.*; Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, p. 51, 91, 229; Hamy, *Rev. hist. des relig.*, VII, 1883, p. 129.

2) Ex. Forrer, *Reallexikon*, p. 270, pl. 65, nº 15-6. Sur le sens solaire de ce motif avant le christianisme, p. 38.

3) *Rev. hist. des relig.*, 1901, 44, p. 250; Réville, *op. l.*, p. 229.

caines pour obtenir la pluie, et tuées à coups de flèches[1].

On trouve aussi au Mexique toutes les formes de la croix païenne de l'Europe[2], le svastika dans le disque ou isolé, la croix équilatérale, entourée ou non du disque, la croix pattée, la croix avec disque anthropomorphique à la rencontre des bras[3]... Ailleurs toutefois, dans l'art ornemental américain, la croix n'a aucune valeur symbolique, puisqu'elle n'est que la stylisation d'un motif animal, le lézard[4]. Ainsi, en étudiant ce motif dans le monde entier, il ne faut pas perdre de vue son origine polygéniste, ses sens différents sous des formes semblables, sa valeur symbolique ou seulement ornementale.

*
* *

A. — *La croix dans la Suisse préhistorique.*

Dans cette étude, on se bornera à constater la présence de la croix dans nos contrées. Piette lui assigne une origine extrêmement reculée, puisqu'il trouve déjà le svastika et la roue solaire au Mas d'Azil[5]. Toutefois, nous n'avons pas à rechercher les plus anciens monuments où apparaît ce symbole ; il suffit, à l'aide d'un guide aussi averti que M. Déchelette, de rappeler que les formes diverses de la croix, svastika, roue crucifère ou à rayons multiples, disque ponctué, disque radié (fig. 20), etc., sont des symboles équivalents, qui dérivent de la roue et qui représentent le soleil, adoré depuis les temps préhistoriques jusqu'à une époque très tardive[6].

1) Raynaud, *Rev. hist. des rel.*, 1901, 44, p. 252.

2) Contre l'origine indépendante de la croix en Amérique, Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 456.

3) Raynaud, *l. c.* Sur le masque humain dans la croix, *cf.* p. 14.

4) Grosse, *Les débuts de l'art*, p. 91.

5) *L'Anthropologie*, 1895, VII, p. 401 sq., 405.

6) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 413 sq. La religion à l'âge du bronze, culte de la roue, du svastika, etc.; II, 3, continuation de ces symboles à l'âge du fer, et survivances à l'époque gallo-romaine et chrétienne; II, p. 458, fig. 190, tableau des différents symboles dérivés de la roue.

Que le culte solaire, matérialisé sous ces symboles, ait existé en Suisse, c'est ce qui ne prête à aucun doute. Depuis de nombreuses années, M. B. Reber en recherche les

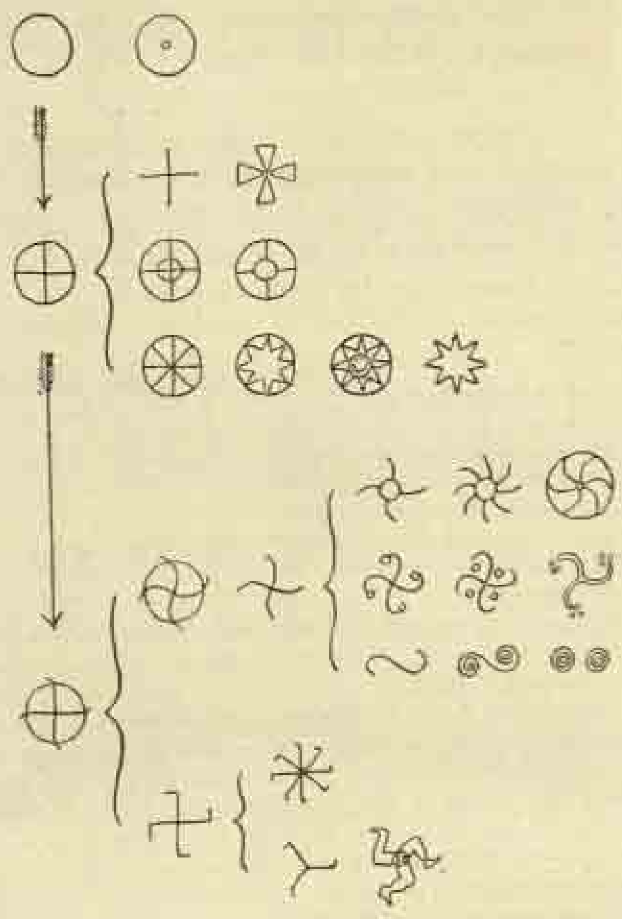


Fig. 20. — La roue solaire et ses dérivés.
(Déchelette, *Manuel*, II, p. 458, fig. 190).

témoins, ces blocs de pierre où sont sculptées des images à sens indubitablement solaire, si leur interprétation rigoureuse prête encore à discussion [1]. Qu'on regarde, pour ne

1) Reber, *Quelques séries de gravures préhistoriques*, Compte-rendu du Congrès de Genève, II, p. 63 sq.; Id., *L'âge et la signification des gravures préhistoriques*, ibid., II, p. 231 sq.; Schaudel, *L'origine et la signification des pierres à cupules, écuelles ou bassins*, ibid., p. 253 sq. Bornons-nous à indiquer ces

citer que quelques exemples, la Pierre des Servageois dans le val d'Anniviers, la Pierre des Païens, à Zmutt (Valais), celles qui se trouvent au-dessus de Zermatt ou dans le val d'Hérens[1]. Leur surface est criblée de petits ronds, de cupules, parmi lesquelles on remarque d'autres signes, disque à cupule centrale, disque crucifère, croix équilatérale[2], croix « latine », parfois avec une cupule à l'extrémité de ses branches[3], ou surmontée d'un demi-cercle, croix à branche recroisetée, étoiles à huit rais... La figure 21 reproduit les principaux de ces symboles. Avec eux, c'est parfois aussi l'empreinte des pieds du soleil[4].

Sont-ils groupés au hasard, ou comme le supposent certains préhistoriens, MM. Baudouin, Reber, etc., forment-ils comme une carte céleste[5] ? Il semble qu'on puisse admettre

récents travaux parus sur un sujet dont la bibliographie est énorme à l'heure actuelle. Cf. au Musée de Genève, le moulage d'une pierre à cupules et à rainures de Saint-Aubin (Neuchâtel), n° 3315.

1) Reber, *Congrès*, II, p. 63 sq., figures.

2) Cf. Reber, *Les gravures cruciformes sur les monuments préhistoriques*, Bull. Soc. préh. française, 1912.

3) On rapprochera de ces croix dont une boule termine les branches, et dont on verra maints exemples dans l'art ultérieur (fig. 32, n° 22 sq.), des épingles de l'âge du bronze, à la tête bilobée ou *treflée*; elles sont en réalité constituées par une croix, parfois à double traverse, dont les branches latérales très courtes sont terminées par des disques. Les incisions qui ornent ces derniers, rouelles à quatre rais, en précisent le sens cruciforme et solaire. Ex. Musée de Genève M 952, M 758, M 757, provenant du Valais, Fig. 23; Déchelette, *Manuel*, II, p. 138, fig. 39, 139, fig. 40. Noter aussi des épingles en forme de croix terminée par trois disques, Forrer, *Reallexikon*, p. 126, pl. 32, n° 14, à rapprocher des trois disques solaires étudiés plus haut, p. 14. Proches parentes encore sont les cornes bouletées des bovidés dans l'art celtique. *L'Anthropologie*, 1896, VII, p. 553 sq.; *Rev. arch.*, 1898, 33, p. 250; Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1512-3: ce sont aussi les disques solaires surmontant les cornes célestes, ainsi que je l'indique dans mon article *Les cornes bouletées des bovidés celtiques*, Rev. arch., 1915.

4) Pierre de Grimentz, *Comptes-rendus du Congrès*, II, p. 73, fig. 8. Sur les pieds solaires, ci-dessus, p. 37, note 4; agrafe barbare avec mains et pieds solaires, p. 17; Reber, *Les gravures pédiformes et les monuments préhistoriques*, Bull. Soc. préhist. française, 1912.

5) Reber, *Compte-rendu du Congrès*, II, p. 243 sq.; Schaudel, *ibid.*, p. 267 sq.; Reber, *Sur l'explication astronomique des gravures préhistoriques*, Rev. préhistorique, 1910.

cette hypothèse, tant qu'elle ne prétend pas à trop de précision[1], et penser que les multiples cupules symbolisent les

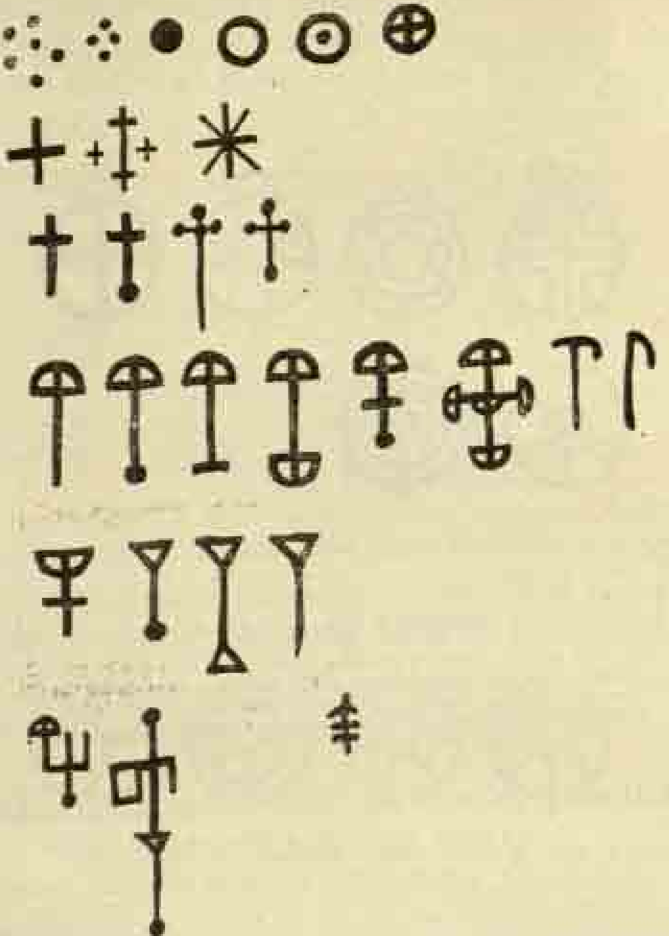


Fig. 21. — Symboles gravés sur des pierres de la Suisse préhistorique. (d'après Reber, *Compte-rendu du XIV*e *Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques*, II, 1907, p. 63 sq.).

nombreuses étoiles du ciel, entourant les signes du soleil.

Je ne crois pas que l'on ait rapproché de ces dalles

1) Il est en effet exagéré de vouloir reconnaître, pour cette époque, dans le groupement des cupules la copie mathématique d'une constellation déterminée. C'est l'ensemble de la voûte céleste qu'on a voulu représenter, mais non une carte astronomique.

sculptées le beau bol en or du Musée de Zurich[1], d'une technique fort rare : il est tout couvert de petites bossettes très serrées, et sur ce champ mamelonné sont réservés quatre disques, quatre croissants, et une rangée d'animaux. Le sens cosmique de ce bol ne fait de doute pour personne, mais on peut admettre de plus que les bossettes corres-

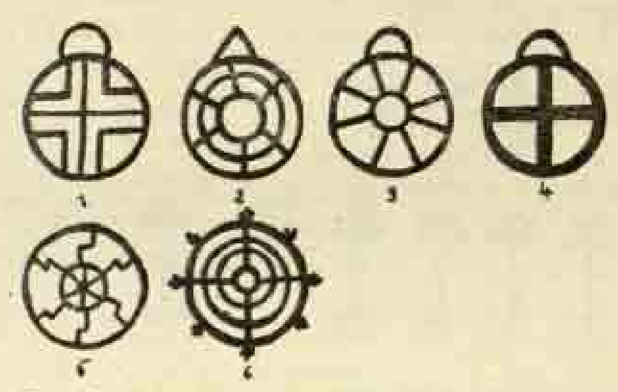


Fig. 22. — Rouelles des âges du bronze et du fer, au Musée de Genève.
1. Valais, M. 738.
2. Valais, M. 740.
3. Valais, M. 739 ; Auvernier, B 4799 ; Hauterive, B 4311.
4. Sion, 1er âge du fer, M. 1085, 1085 bis, 1086.
Cf. rouelle de terre cuite des palafittes de Wollishofen, à quatre rais, B. 5350.
5. Rouelle et éclairs (cf. ci-dessous, p. 63, fig. 29 (8), âge du fer Hallique, I, 573.
6. Rouelle à disques concentriques, et bord trilobé (sur le trèfle et le trilobe ci-dessous, p. 83, 100, note 4), Salerne, I, 425. (*Cf.* Forrer, *Reallexikon*, pl. 32, p. 121, n°8).

pondent aux cupules qui parsèment les surfaces des blocs à gravures[2], et qu'elles aussi représentent la voûte céleste couverte d'étoiles, entre lesquelles se meuvent le soleil et la lune.

Il est inutile d'insister sur les monuments du culte solaire

1) Heierli, *Die goldene Schüssel von Zurich*, Indicateur d'antiquités suisses, 1907, p. 1, pl. I ; Viollier, Congrès préhistorique de France, Nîmes 1911, p. 421 sq., *Objets préhistoriques en or trouvés en Suisse* ; Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 792-3, fig. 312 ; II, 1, p. 461 ; Forrer, *Reallexikon*, p. 293, fig. 5.

2) On a fait observer que cette technique est très rare, et ne se voit que sur quelques monuments de Scandinavie ; parmi ceux-ci, noter un disque (forme solaire) entièrement recouvert de clous en saillie, avec une étoile épargnée au centre, Viollier, *op. l.*, p. 5 du tirage à part ; le sens est le même que celui du bol de Zurich.

en Suisse pendant les âges du bronze et du fer. Le visiteur qui parcourt nos musées en trouve à chaque instant des exemples caractéristiques. Au Musée de Genève, ce sont,

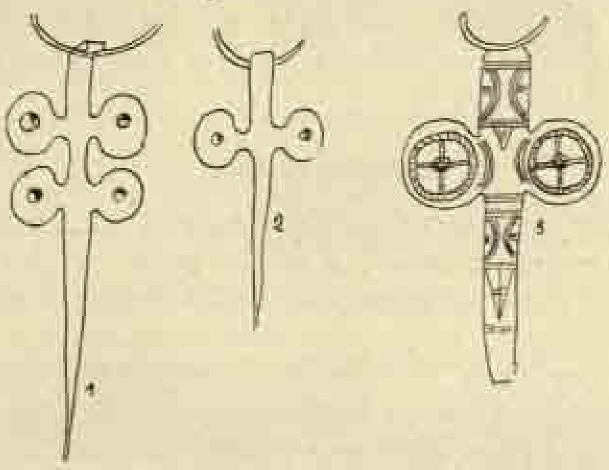


Fig. 23. — Epingles de l'âge du bronze, du Valais, au Musée de Genève. 1, M 952 ; 2, M 758 ; 3, M 757 (Cf. p. 44, note 3).

provenant des cantons du Valais, de Neuchâtel, de Berne, etc., ces rouelles amulettes (fig. 22) à 6, 8 rais, aux quatre

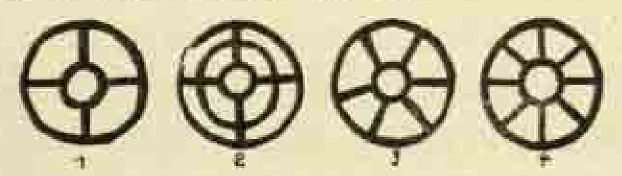


Fig. 24. — Rouelles de l'âge du bronze, stations lacustres du lac de Genève.
1. Rouelle à quatre rais, B. 6565.
2. Rouelle à quatre rais, B. 154.
3. Rouelle à six rais, B. 4769.
4. Rouelle à huit rais.

rayons formant la croix [1], ces épingles en croix bouletées où sont gravées des rouelles solaires (fig. 23) [2]. Mais il n'est

1) Cf. Déchelette, *Manuel*, II, p. 297, fig. 112, 323, fig. 126, etc. On a joint sur la figure 22 aux exemplaires suisses, deux rouelles des âges du bronze et du fer italiques : l'une (n° 5) montre les lignes brisées, les éclairs, qu'on retrouvera dans l'art barbare (p. 63) ; l'autre montre la croix aux branches terminées par un trilobe, prototype de la croix tréflée dite de Saint Maurice (cf. p. 83).

2) Cf. p. 44, note 3.

pas sans importance pour cette étude de constater la présence de ces motifs dans la Genève même de l'âge du bronze (fig. 24), que les stations lacustres des Eaux-Vives et des Paquis ont livrés en abondance, avec d'autres symboles célestes, tels que les croissants en terre cuite, abrégés des cornes du taureau[1].

B. — *Monnaies gauloises.*

Tous ces symboles subsistent bien des siècles plus tard, et on les a maintes fois relevés dans l'art gaulois[2] et l'art gallo-romain où ils conservent encore leur signification originelle[3]. En particulier, les monnaies gauloises les gardent avec ténacité, comme on l'a reconnu depuis longtemps[4]; rappelons les monnaies « à la croix » qui circulèrent abondamment au IIe siècle avant l'ère chrétienne et qui, si elles dérivent de la drachme de Rhoda, assimilèrent l'arme parlante de cette ville, la rose schématisée en croix, à l'ancienne croix solaire, qu'elles cantonnèrent de tous les symboles connus, cercles ponctués, rouelles, triscèles, signes en S[5].

C. — *Époque gallo-romaine et fin du paganisme.*

En résumé, jusqu'aux derniers temps du paganisme, on continua de répéter, sans se lasser, et en lui attachant un

1) Ex. Musée de Genève, B 79; sur ce motif, cf. p. 27, 35.

2) Gaidoz, Bertrand, *l. c.*; Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 464, La survivance des symboles solaires; II, 3, p. 1297-8, etc.

3) Déchelette, *op. l.*, II, 1, p. 455.

4) Déjà Édouard Lambert, en 1844; Bertrand, *Les symboles religieux sur les monnaies gauloises*, La Religion des Gaulois, p. 228 sq.; Blanchet, *Traité des monnaies gauloises*, I, p. 160 sq.; Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 5, p. 365; Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, II, p. 121-2; id., *Manuel*, II, 1, p. 469; Heber, *Rapport entre les emblèmes et les symboles qui ornent les monnaies celtiques ou gauloises et les sculptures que l'on remarque sur certains monuments préhistoriques*, Bull. Soc. suisse de numismatique, 1890; sur les monnaies gauloises, en dernier lieu, Déchelette, *Manuel* II, 3, p. 1557 sq.

5) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1558, fig. 726; Max Werly, *Monnaies à la croix*, Rev. belge de numismatique, 1879, pl. XI-XIII; Fillioux, *Nouvel essai d'interprétation et de classification des monnaies de la Gaule*, 1867.

sens religieux et une vertu prophylactique, tout l'ancien répertoire cosmique. Il n'est pas difficile d'en trouver la preuve au Musée même de Genève, pour notre ville et les régions voisines. Voici, dans le trésor d'argenterie des Fins d'Annecy[1], un collier en argent : le pendentif est la rouelle crucifère qui apparaît si souvent à cette place[2], et dont le trésor de Cruseilles fournit un autre exemple[3] ; le disque qui

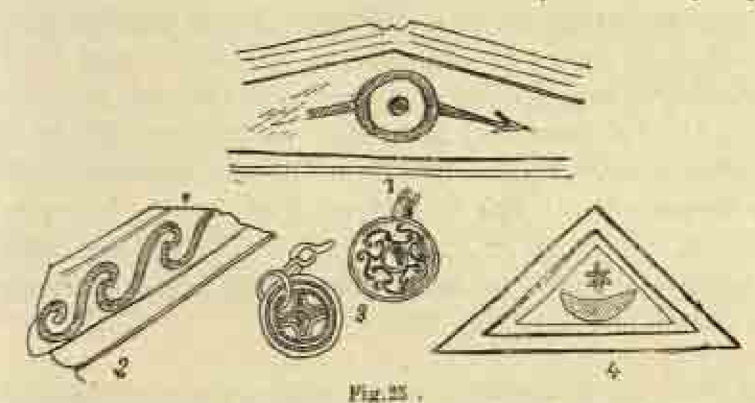


Fig. 25.

1. Stèle funéraire gallo-romaine, Genève, Musée épigraphique.
2. Fragment de fronton gallo-romain, *ibid.*
3. Collier en argent des Fins d'Annecy, Musée de Genève.
4. Stèle de Marcus Alpinius Virilis, Avenches.

sert de fermoir montre l'ornementation chère à l'art celtique de la Tène[4], qui se perpétuera identique dans l'art barbare : symboles en S et en C[5] (fig. 25,[3]).

Mais parcourons les galeries du Musée épigraphique, où sommeillent les fragments architecturaux et les pierres

1) Nº 1268-79, *Rev. arch.*, 1910, II, p. 10, référ. Ce collier est reproduit dans Marteaux-Le Roux, *Boutae*, 1913, p. 113, pl. XXIV.

2) Cf. Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 413 sq. ; II, 2, p. 885 sq., p. 887, fig. 374. Les représentations de la rouelle et des signes similaires ; II, 3, p. 1298-9, et note 5 ; Bertrand, *La religion des Gaulois*, p. 185, etc. Sur la croix ou la roue solaires, placées comme amulettes sur la poitrine, cf. p. 95.

3) III s., apr. J.-C., Musée de Genève.

4) Comparer avec les disques ornés de même, sur un bouclier breton en bronze, Déchelette, *op. l.*, II, 3, p. 1170, fig. 498, où apparaissent, dans l'œil des signes en S, les rouelles à quatre rais, qui forment sur le collier des Fins d'Annecy un ornement indépendant. Cf. S sur rouelle, *ibid.*, II, 2, p. 891, fig. 378.

5) Sur ces symboles, cf. p. 57-8

funéraires de la Genève romaine. Les épitaphes du centurion M. Carantius Macrinus, de Carouge, et de D. Julius Capito Bassianus de Versoix[1], ont dans le fronton qui surmonte la pierre, un globe solaire d'où partent à droite et à gauche des éclairs (fig. 25,[1])[2]. C'est, à la même place, sur la stèle de Marcus Alpinius Virilis d'Avenches (fig. 25,[4])[3], le croissant lunaire supportant la rosace solaire, qui se répète sous une forme un peu différente sur l'architrave, et annonce un motif très fréquent sur les sarcophages chrétiens du VIe siècle et les monuments de l'époque mérovingienne[4]. La stèle de Matussius Rottalus et Bilicca, à Genève, montre encore dans le fronton le commencement du disque solaire[5]. Sur le rampant d'un fronton funéraire, courent des signes en S[6] (fig. 25,[2]), et sur un autre cippe, c'est, avec la hache, un motif losangé dont le sens cosmique sera défini plus loin[7] (fig. 27,[16]).

IV

LA CROIX CHRÉTIENNE

A. — *La christianisation de la croix solaire.*

Vient le christianisme. Que va devenir l'antique croix solaire et ses symboles équivalents ? C'est un fait bien connu des archéologues, sur lequel il n'est pas besoin d'insister,

1) Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines du Musée épigraphique cantonal de Genève*, 1909, p. 117, n° LXVII, p. 54, n° XIX.

2) Et non, comme le dit Dunant, des lances accompagnant un bouclier. Cf. l'éclair en bronze des Fins d'Annecy, Marteaux-Le Roux, *op. l.*, p. 344, fig. 66. Sur l'éclair, motif qu'on retrouvera dans l'art barbare, cf. p. 63.

3) Dunant, *Guide illustré du Musée d'Avenches*, p. 113, fig. n° 21.

4) Cf. Marteaux-Leroux, *op. l.*, p. 6-7, fig. 1, et référ. Sur ces rosaces, ci-dessous, p. 67.

5) Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines*, p. 80, n° XXXVI.

6) *Ibid.*, p. 164, n° 6. Qu'on regarde les stèles funéraires de Germanie, où apparaissent souvent aussi des emblèmes cosmiques, disques, croissants, etc. Cf. S. Reinach, *Répert. de reliefs*, II-III, *passim*.

7) Cf. p. 63.

que, grâce à sa ressemblance avec la croix chrétienne, elle a été assimilée à celle-ci (fig. 26). Il y a eu changement d'idée, sous une forme demeurée semblable. Dans beaucoup de contrées reculées même — et ce fut le cas chez nous — les vieilles croyances solaires continuaient à survivre en plein christianisme, mais ne choquaient pas, parce qu'elles confondaient leur aspect matériel avec celui du culte chrétien. On sait que Constantin, sur les monnaies duquel

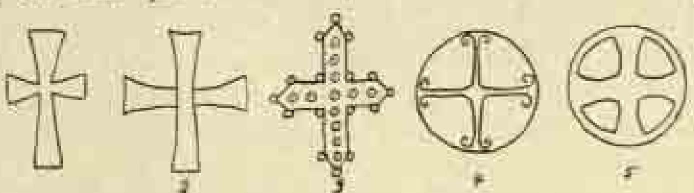


Fig. 26. — Croix chrétiennes d'Achmin, au Musée de Genève.

1. D. 835, 836 ; P. 897, 898.
2. P. 896.
3. D. 733.

apparaît pour la première fois la croix chrétienne[1], sut user habilement de ce subterfuge pour unir les païens et les chrétiens[2]. Le prêtre de Pileatus, dont le souvenir irritait saint Augustin, procédait de même en disant : « Pileatus est aussi un chrétien ». Car les Pileati sont les Dioscures, et les partisans de la nouvelle religion pouvaient facilement confondre l'étoile que portent ces dieux sur leur bonnet, et qui ressemble parfois à une croix, avec la croix chrétienne souvent placée sur la tête de Christ, des saints, et des animaux divins du christianisme[3]. Les nouveaux fidèles favorisaient

1) Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 890 sq. L'art monétaire, p. 901, fig. 470, 1 (Constantin en Hélios, avec d'un côté la croix, de l'autre une étoile, 314).

2) Cf. *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 103, 172 ; de même le labarum était pour les païens un emblème connu, pour les chrétiens un signe de leur religion, *ibid.*, p. 103 sq. Pour certains, le labarum aurait comme prototype la double hache. Schremmer, *Labarum und Steinaxt*, 1911 ; cf. A. Reinach, *Rev. hist. rel.*, 1912, 66, p. 273. Cf. sur les procédés de Constantin, J. Maurice, *Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, Compte-rendu Acad. I. B. L., 1909, p. 165 sq. ; Duruy, *La politique religieuse de Constantin*, Rev. arch., 1882, 43, p. 96, 155.

3) Le Blant, *Rev. arch.*, 1892, II, p. 18 sq.

volontairement cette confusion, eux qui avaient la hantise de la croix et en recherchaient partout l'image[1]. De plus, si la croix païenne est celle du soleil, dès les premiers temps du christianisme, Jésus, conformément aux livres saints, fut assimilé à un soleil, au Soleil de Justice[2], et cette identification a permis au christianisme d'emprunter bien des traits aux religions solaires, telles que le mithriacisme[3], dont il revendiquera à tort plus tard l'originalité. Est-il besoin de rappeler que la fête de Noël a une origine toute solaire, et que le jour de la naissance de Jésus a remplacé celui de la naissance de Mithra, Natalis Invicti[4]? Il n'avait donc pas tout à fait tort, Dupuis, quand il expliquait Jésus comme un mythe solaire, comme on l'a fait ironiquement pour Napoléon, le général Boulanger ou O. Muller ! L'iconographie chrétienne maintiendra toujours cette identification de Jésus au soleil, et emploiera pour la traduire de très vieux motifs païens. Voici Christ sur une roue dont les rayons vont atteindre Moïse et Élie en haut, et trois apôtres en bas[5]. On dirait qu'il est attaché à un instrument de supplice, et c'est bien ainsi que l'on représente le martyre de saint Georges qui fut roué. C'est Jésus, remplaçant le soleil sur sa roue[6]; s'il ressemble à un supplicié, c'est en vertu du même phénomène qui a déjà transformé dans la mythologie grecque le dieu assyrien dans le disque ailé du soleil, en un damné attaché à la roue enflammée des Enfers, Ixion. Certains

1) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 20.

2) Michel, *op. l.*, I, p. 932; *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1386.

3) *Rev. arch.*, 1882, 43, p. 106 sq.; Cumont, *Mithra*, I, p. 338; id., *Les religions orientales dans le paganisme romain* (2), 1909; Dict. des Ant., s. v. *Mithra*, p. 1954; Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 358 sq.

4) Cumont, *Natalis Invicti*, Comptes rendus Acad., I. B. L, 1912, p. 292 sq.; sur la fête de Noël, Usener, *Das Weinachtfest* (2), 1910; Meyer, *Das Weinachtfest, seine Enstehung und Entwiklung*, 1913; Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 3e série, 1912 (Les fêtes de Noël et de l'Epiphanie).

5) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 118, fig.; *Rev. arch.*, 1892, XX, p. 191; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, II, p. 733, fig.

6) *Cf.* le soleil humain dans la roue, assimilé dans l'art barbare à Jésus, ci-dessus, p. 16.

détails prouvent nettement cette dérivation. Sur le vitrail de Chartres, deux personnages, placés symétriquement à droite et à gauche, tiennent des bandelettes qui les relient au dieu : ne reconnaît-on pas les cordons qui, sur les reliefs assyriens, unissent les fidèles à la divinité humaine dans le disque ailé ? Même détail dans la représentation du chrisme monogrammatique qui s'inspire lui aussi de la roue solaire[1] : les deux colombes qui l'accostent parfois, tiennent ce cordon dans leur bec[2]. « O Crux, splendidior cunctis stellis », s'écriait l'empereur Héraclius, suivant une formule que l'on chante encore dans les Offices de l'Église[3]. Et cette croix étincelante, souvent entourée de tous les emblèmes du ciel, soleil, étoiles, lune, qui apparaît fréquemment dans les monuments chrétiens[4], Dante la décrit dans son poème.

C'est donc un axiome archéologique, que la croix chrétienne s'est assimilé les anciennes formes de la croix solaire de nos contrées[5], comme celle de la dite croix ansée égyptienne[6], et qu'elle a continué à grouper autour d'elle tous les vieux symboles analogues, même ceux dont le sens était oblitéré, tels que les signes en S[7]. Nous allons en voir de nombreux exemples dans notre pays[8].

1) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 16 sq. ; de même, le nimbe crucifère tenu par la main de Dieu, *ibid.*, p. 18, etc. Sur le sens lumineux du chrisme, cf. encore Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 302.

2) Inscription chrétienne de Toulouse ; deux étoiles, à droite et à gauche du chrisme. Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 346-7, fig.

3) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 407, note 1, 410.

4) Nous en verrons de nombreux exemples dans l'art barbare, préparant la croix flamboyante de nos monnaies genevoises.

5) Cf. encore Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 6, p. 16 sq., 20 sq. ; Bréhier, *Les origines du crucifix*, 1904.

6) Letronne, *La croix ansée a-t-elle été employée pour exprimer le monogramme du Christ*, Mém. Acad. I. B. L., XVI ; Goblet d'Alviella, *Rev. hist. des relig.*, 1889, XX, p. 140 1.

7) La symbolique chrétienne maintient souvent les formes de la symbolique celtique, Jullian, *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 217.

8) La fig. 26 montre quelques croix chrétiennes d'Achmin, au Musée de Genève, où l'on reconnaît les formes antérieures.

B. — *L'Art barbare.*

M. l'abbé Besson a consacré il y a quelques années un savant ouvrage à l'art « barbare » de nos contrées, où il rassemble les documents archéologiques qui illustrent l'époque chrétienne jusqu'à la fin du IX[e] siècle[1], et qui abondent dans les musées de Lausanne, Berne, Fribourg, Genève. Il est inutile de rappeler qu'on a déjà souvent signalé sur les monuments de cette époque la survivance des anciens motifs solaires, conçus dans un sens chrétien[2]. Sans doute, alors, comme dans toute son histoire, l'Église dut s'incliner devant la tradition, admettre à contre-cœur les antiques usages et leurs représentations figurées, qu'elle ne pouvait parvenir à supprimer entièrement. Si la croix solaire se confondait facilement avec celle du christianisme, si le soleil humain dans la roue devenait Jésus dans le soleil, si le cavalier solaire se déguisait en saint Georges ou saint Martin[3], certains symboles ne pouvaient revêtir aucun sens nouveau. Mais, comme leur origine était oubliée, ils ne choquaient pas, et continuaient à être vénérés comme de puissants préservatifs, comme le sont encore aujourd'hui bien des amulettes dont la naissance païenne et phallique ne peut plus être comprise que par les archéologues. En effet, pour peu que l'on examine avec quelque attention l'ornementation barbare, on ne peut qu'être frappé de la surabondance de ces symboles et de leur filiation avec le passé. Il semble que l'on se soit efforcé de multiplier sur la surface des agrafes de ceinturons[4] tous les motifs qui pouvaient protéger leurs possesseurs contre les influences malignes, et c'est

1) *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, 1909. L'ouvrage capital de Barrière-Flavy, *Les arts industriels chez les peuples barbares de la Gaule*, décrit et reproduit nombre de monuments de Suisse, et de Genève en particulier (I, p. 334 sq.). Sur l'histoire politique de cette période, cf. P. Martin, *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne*, Genève, 1910.

2) Barrière-Flavy, I, p. 311 sq.

3) Cf. p. 16, 35.

4) Sur la décoration des ceinturons, Barrière-Flavy, I, p. 148 sq.

là une survivance des âges antérieurs, puisqu'à l'âge du bronze et à l'époque de la Tène, on aimait à couvrir armes et ceinturons de signes solaires protecteurs, roues ou signes en S[1].

Qu'on se rappelle les pierres à gravures préhistoriques de notre pays, où l'on a relevé une accumulation de symboles au milieu d'une nuée de petites cupules. Mais certains disques barbares ne leur sont-ils pas étroitement apparentés, puisque leur champ est parsemé de petits ronds sur lesquels se détachent des svastikas, des signes en S, en C, en 8, ou la boucle dégénérée de la figure humaine[2] ?

∴

On donne ici une liste, incomplète, des principaux motifs employés dans l'ornementation barbare, en les rattachant à leurs prototypes préchrétiens (fig. 27).

Croissant lunaire, avec ou sans le disque solaire (fig. 27, 1-2). Inutile d'insister sur ce motif très reconnaissable qui apparaît depuis si longtemps dans l'art préhistorique.

Cornes. Il en est de même pour la tête de taureau, ou pour son abréviation, les cornes, les croissants préhistoriques[3], qui symbolisent le soleil ou la lune. Sur une agrafe de ceinturon provenant du tombeau de Chilpéric I, une tête de bovidé porte la rouelle sur le front[4], tout comme jadis elle apparaissait entre les cornes des casques gaulois[5].

On voit ce motif sur les agrafes suisses de Bofflens, d'Ursins[6], et, au musée de Genève, sur celles du cimetière de la Balme[7] (fig. 27 [3, 5]).

1) Sur les signes apotropaïques gravés sur les armes, ci-dessous, p. 64.

2) Ex. Barrière-Flavy, pl. A3, 1 ; B1, 60. Sur la dégénérescence de la figure humaine, p. 13-4.

3) Sur ce motif, cf. p. 27, note 2. Croissants préhistoriques en terre cuite, au Musée de Genève, provenant de Genève (B 79, ci-dessus, p. 48, note 1), de Moringen (B 1349, 1388), d'Hauterive (B 3230).

4) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1308, fig. 570, 2 ; 1310.

5) *Ibid.*, p. 1310 sq.

6) Besson, p. 97, pl. XVI, 1-2.

7) Ci-dessus, p. 12, fig. 5, 1-4.

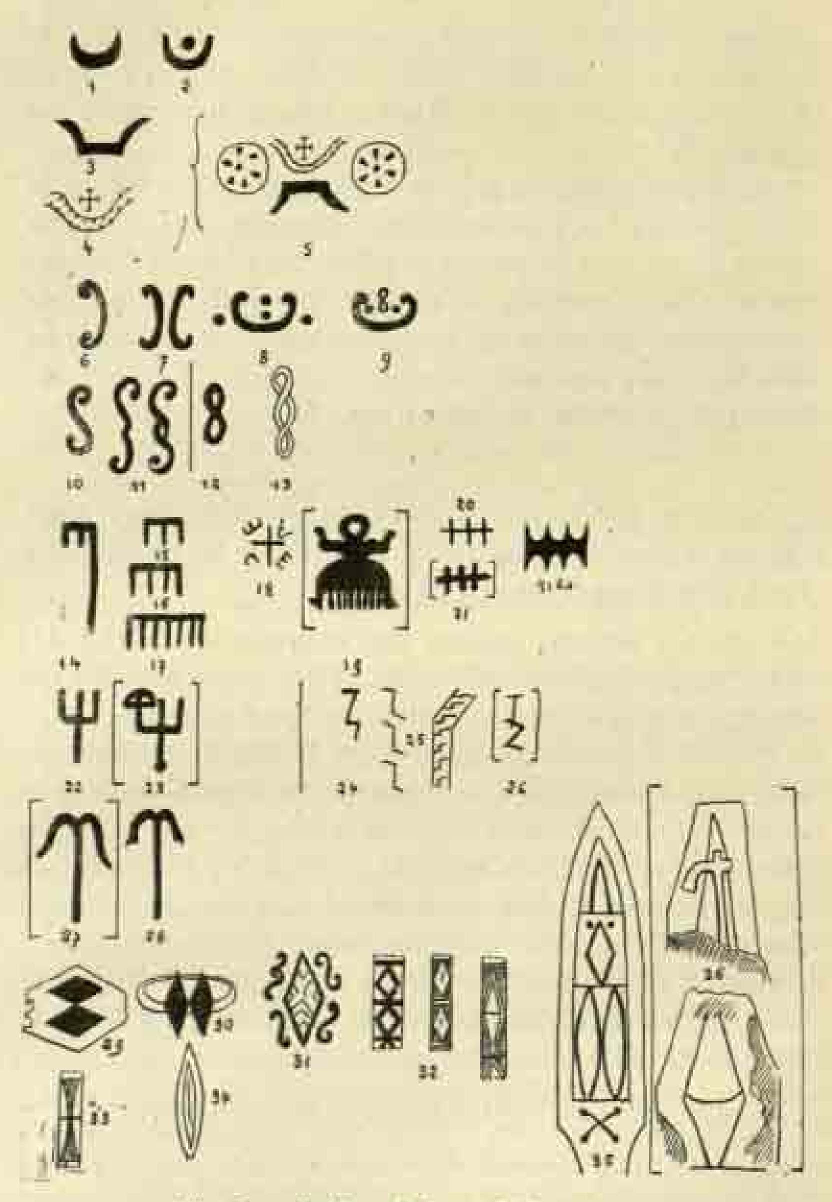


Fig. 27. — Motifs symboliques de l'art barbare.

1. Croissant lunaire.
2. Croissant ou barque avec le disque solaire. Barrière-Flavy, pl. A5,2.
3. Cornes, agrafe de la Balme, Musée de Genève. Cf. fig. 5.
4. Barque solaire et croix. Agrafe de la Balme. Musée de Genève, cf. fig. 5, fig. 12, 7.
5. Agrafe de la Balme, Musée de Genève, cf. fig. 5.
6. Signe en C.
7. Barrière-Flavy, pl. B1,3.

8. *Ibid.*, pl. 84,5, 1.
9. *Ibid.*, pl. 60,8.
10. Signe en S.
11. Barrière-Flavy, pl. 43,2.
12. Signe en 8. *Ibid.*, pl. 48,1.
13. *Ibid.*, pl. B1,3.
14. Clef à dents, *ibid.*, pl. 69,5.
15. *Ibid.*, pl. 38,2.
16. *Ibid.*, pl. 37,1; 38,2.
17. *Ibid.*, pl. 37,5.
18. Chaton de bague, *ibid.*, pl. 64,14.
19. Amulette de l'âge du bronze, Déchelette, *Manuel*, II, p. 443, fig. 185.
20. Sur une bague, *Rev. arch.*, 1890, 59, p. 2.
21. Pierres à gravures préhistoriques de Suisse, *Compte-rendu du XIVe Congrès international d'Anthropol. et d'Arch. préhist.*, II, p. 79, fig. 15.
21 *bis*. Amulette de l'âge du bronze. Station lacustre de Genève, Musée de Genève, B 5703 et 2438.
22. Barrière-Flavy, pl. 26,2.
23. Gravure de la Suisse préhistorique, *Compte-rendu du XIVe Congrès*, II, p. 68, fig. 3.
24. Éclair, agrafe de Marnens, cf. nº 10.
25. *Ibid.*, pl. 37,5. Cf. fig. 4, nº 8.
26. Sur la jambe gauche du Dispater de Viège; au Musée de Genève.
27. Clef ancrée, sur la poitrine du Dispater de Viège.
28. Clef, Barrière-Flavy, pl. 69,5. Associée au type de clef nº 14.
29. Bague, *ibid.*, pl. 64,23.
30. Besson, *L'art barbare*, p. 161.
31. Barrière-Flavy, pl. 59,2.
32. Signe en losange, en motif continu, *ibid.*, pl. 33,1; A4; 34,2.
33. *Ibid.*, pl. A3.
34. *Ibid.*, pl. 59,9.
35. Fer de lance, *ibid.*, pl. 15,2.
36. Cippe funéraire gallo-romain du Musée épigraphique de Genève.

Barque solaire. Ce motif, qui souvent ressemble beaucoup aux deux précédents, et qui a dû subir leur attraction, a été étudié plus haut[1]. Les agrafes de la Balme, au musée de Genève, où il est accompagné des cornes, montre toutefois qu'il est nettement distinct de celles-ci (fig. 5, 1-2; 27, 3, 4, 5).

Signe en C. On a moins insisté sur cet élément, dont le sens doit être le même que celui de l'S, avec qui il est très fréquemment associé, aussi bien dans l'art barbare qu'aux époques celtique et romaine. Ne sont-ils pas unis sur le fermoir du collier des Fins d'Annecy au musée de Genève[2]? Cet ornement pullule dans l'art barbare[3], seul, alternant avec des globules (fig. 27, 8)[4], se groupant en croix, ou se fusionnant avec la croix équilatérale[5]. Remarquons dès maintenant que nous

1) Ci-dessus, p. 22 sq.
2) Ci-dessus, p. 49.
3) Barrière-Flavy, pl. B1, 1; 46, 5, 6; 61, 11; Besson, p. 133, fig. 76, etc.
4) Barrière-Flavy, pl. 61, 11.
5) Cf. fig. 32 8-10.

le retrouverons sur des monnaies épiscopales de Genève[1].

Quelle est son origine? Les extrémités en sont généralement renflées, ce qui rappelle l'arcade de même forme qui entoure la tête du soleil sur les monuments étudiés plus haut[2]; ce serait donc la schématisation de la barque solaire, et c'est pourquoi l'on aperçoit fréquemment des globules dans l'intérieur de sa courbure (fig. 27, [6-9])[3].

Signe en S. Ce symbole, dont il a été déjà question à plusieurs reprises[4], qui a été souvent usité dans la prophylaxie antique[5], est très fréquent dans l'art barbare[6] où il entre en composition avec d'autres éléments, alternant avec des globules[7], des C, des 8, et accompagnant la croix[8] (fig. 27, [10-11]).

Dans les inscriptions, la lettre S est parfois couchée, sans qu'aucune raison technique (manque de place, etc.), nécessite cette disposition. On peut se demander s'il n'y a pas là quelque intention de l'identifier avec le symbole[9]. Pareil procédé n'est en effet pas inconnu, et la ville de Mesembria en Thrace en fournit un exemple curieux. Son nom même peut se traduire par le « le milieu du jour » ; c'est la « ville de Midi », comme on l'a dit. Or, sur certaines de ses monnaies, le nom est écrit mi-parti en lettres, mi-parti par un symbole, le svastika : ΜΕΣ卍. « Il était impossible de montrer plus clairement l'identité de la croix gammée avec l'idée de lumière ou de jour[10] ». Sur les monnaies épiscopales de

1) Ci-dessous, p. 91.

2) P. 25.

3) Les globules représentent le disque solaire. Fig. 27, [6-9]. *Cf.* p. 26, 44.

4) P. 22, 26, 29, 31, 32, 38, 48, 49, 50, 53, 55.

5) Delatte, *Etudes sur la magie grecque*, Musée belge, 1914, p. 62.

6) Barrière-Flavy, passim ; fibules en S, I, p. 126 sq.

7) *Ibid.*, pl. 51, 2, 4, 6 ; 60, 62, 6, etc.

8 Cf. fig. 34, F, p. 85, 87 sq.

9) Ex. Barrière-Flavy, I, p. 385 sq. (plaques de ceinturons au type de Daniel) Cela est d'autant plus vraisemblable, que la légende de ces plaques est souvent prophylactique, le nom déformé de Daniel pouvant se lire indifféremment dans les deux sens, suivant le principe magique de réversibilité. Ex. Besson, p. 81.

10) Goblet d'Alviella, *Migrations des symboles*, p. 78 ; Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*, p. 148. — Autre exemple de ces rébus fréquents : Mein ♡ und dein ♡ ist ein ♡, *Rev. arch.*, 1885, V, p. 249.

Genève[1] et d'autres localités du moyen âge, où survivent tant de symboles antiques, en particulier le signe en S[2], les S de la légende sont aussi souvent couchés. Faut-il y voir une survivance de ce même principe ?

L'S barré qui orne les bagues mérovingiennes[3] et qui se retrouve bien des siècles plus tard, doit-il nécessairement être traduit par l'initiale de signum, sigillum[4] ? Il s'agit sans doute encore du symbole, qui ultérieurement a pu prendre un sens secondaire[5].

N'oublions pas de mentionner qu'une dalle sculptée de cette époque, au musée épigraphique de Genève, est couverte de ce symbole répété[6].

Signe en 8. Dérive-t-il du signe en S, dont les boucles sont fermées ? Fréquemment isolé[7], il forme en se répétant un motif à nombre indéterminé de boucles (fig. 27, [12, 13])[8].

Signe pectiniforme (fig. 27, [13-17])[9]. Il affecte l'apparence d'un peigne avec trois dents ou avec un nombre supérieur (4, 6, 7). On peut reconnaître en lui la clef antique de type

1) Ladé, *Le Trésor du Pas de l'Echelle*, p. 22 ; Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève aux XIe et XIIe siècles*, Mém. Soc. d'Hist., 1908. Cf. p. 86 sq.

2) P. 87 sq.

3) Ex. Barrière-Flavy, pl. 64, n° 13, 15 ; Besson, p. 164 ; les nombreux articles de Deloche sur les bagues mérovingiennes dans *Rev. arch.*

4) Deloche, *Mémoires Acad. Inscriptions et Belles-Lettres*, 1895, 34, p. 191 sq., interprète sur des monuments tardifs ce signe dans lequel on voyait jadis un rébus : fermesse, constance. Des mains unies tenant le S barré : amour (mains unies) et constance (amour scellé du sigillum des deux amants). Cf. bracelet de Diane de Poitiers, Arsène Alexandre, *Histoire de l'art décoratif*, p. 138. Cf. Delatte, *Études sur la magie grecque*, l. c.

5) L'erreur a été en tout cas commise dans la numismatique, où l'on a interprété le symbole S cantonnant la croix, comme l'initiale des mots Sancta, signum sedis, etc. Cf. p. 81, 88. Nous remarquerons plus loin qu'on peut hésiter parfois à dénommer lettre ou symbole tel détail qui cantonne la croix, P. 63, note 2, 81, B5.

6) Dunant, *Catal. des séries gallo-romaines*, p. 193, n° 47. Ci-dessus, p. 50.

7) Ex. Barrière-Flavy, pl. 48, 1.

8) *Ibid.*, pl. A2, 3 ; B1, 3 ; 28, etc.

9) Sur ce signe, cf. ma note, *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 145 sq. A propos du dieu de Viège.

laconien, encore usitée à l'époque mérovingienne[1], qui est ici réduite à son panneton, et considérée comme un symbole, le sens cosmique de la clef dans l'antiquité étant avéré[2]. Il est curieux de constater que cette clef laconienne (fig. 27, [14]) est associée dans une trousse[3] à une tige terminée par une ancre (fig. 27, [28]), autre forme de clef antique, fréquente en pays celtique et gallo-romain, dont un exemplaire d'Avenches est au musée de Genève[4] : cette dernière est aussi considérée dans certains cas comme un symbole cosmique, dont il va être question.

La valeur prophylactique du signe pectiniforme est assurée par sa présence sur la poitrine des personnages des agrafes de Lausanne[5] et de Genève[6], alors qu'au même endroit, sur d'autres monuments, sont incisés divers symboles solaires, croix à quatre rais, rosaces à huit branches, disques radiés[7]. La croix des agrafes de Marnens[8] et d'Echallens[9] le montre en son milieu, et nous le verrons dans l'un des cantons de la croix équilatérale (fig. 27, [18])[10]. Enfin les animaux, sur les agrafes de Lons-le-Saulnier[11] et de la Balme[12], le portent aussi sur leur robe.

Il faut sans doute l'apparenter encore à ces petites amulettes

1) Besson, p. 190, fig. 135.

2) Sur ce sens, cf. p. 122, à propos de la clef dans les armoiries de Genève.

3) Barrière-Flavy, pl. 69, 5.

4) Musée de Genève, n° 5912. Cette forme persiste à l'époque mérovingienne, ex. E 296, musée de Genève, provenant du canton de Vaud.

5) Barrière-Flavy, pl. 37, 1, provenant de Marnens.

6) De même type que celle de Lausanne, E 396 (signe pectiniforme à 7 dents).

7) Cf. sur ce détail, p. 95, à propos de la croix que les guerriers suisses portaient sur la poitrine.

8) Ci-dessus, note 5.

9) Barrière-Flavy, pl. 37, 5.

10) P. 82, fig. 34, *I*. 2.

11) Barrière-Flavy, pl. 38, 2.

12) *Mém. Soc. hist. de Genève*, 1859, XI, pl. II, 6. Ci-dessus, p. 13. Cf. le svastika sur la robe du cheval solaire, ci-dessus, p. 34, fig. 18, [4] ; la rouelle sur la croupe des animaux, Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 436, fig. 179.

de l'âge du bronze (fig. 27, [12])[1], fréquentes en Suisse, dont le musée de Genève possède un exemplaire provenant des stations lacustres genevoises[2]. On les appelle des peignes, et elles affectent un aspect faussement anthropomorphe : en réalité, dit M. Déchelette, la tête et les bras sont la dégénérescence de la barque solaire à protomés de cygne, origine qui précise le sens symbolique que nous avons donné à ce motif dentelé.

D'autres amulettes de l'âge du bronze, représentées elles aussi à Genève[3], sont dentelées des deux côtés (fig. 28, n° 21 bis), comme certains de nos peignes ; il faut sans doute leur attribuer une signification analogue. On voit, en effet, ce symbole très ancien sur les pierres gravées de la Suisse préhistorique (fig. 27, [21])[4], où son sens solaire est confirmé par les symboles voisins[5]. Or cette ligne barrée de traits verticaux apparaît encore sur des bagues mérovingiennes[6], où son aspect rappelle celui de croix équilatérales accolées (fig. 27, [20])[7].

Le trident (fig. 27, [22-4]). Une agrafe de l'Hérault le montre, concurremment avec des disques et des signes en S[8]. Mais déjà, sur nos pierres à gravures préhistoriques, il se combinait avec les cupules (fig. 21 ; 27, [23])[9]. Nul n'ignore le sens céleste de cet instrument, emblème de la foudre[10], que portent déjà les figurants de la procession rituelle, sur le vase crétois d'Haghia

1) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 443, fig. 185.
2) Stations lacustres de Genève, B 574.
3) Provenance : Genève. Musée d'art et d'histoire, B 5703, et 2438.
4) Reber, *Comptes-rendus du XIVe Congrès intern. d'Anthropol. et d'Arch. préhist.*, II, p. 79, fig. 15.
5) Cf. fig. 21.
6) *Rev. arch.*, 1890, 59, p. 2 (Musée de Namur).
7) Par ex. Barrière-Flavy, pl. 59, 12. Remarquons que l'objet cantonnant la croix, sur des monnaies épiscopales de Lausanne (ci-dessous, p. 82, H, fig. 34, H), prend parfois même apparence, Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisins du Léman*, 1854, pl. I, n° 10, 11, p. 31 sq.
8) Barrière-Flavy, pl. 26, 2 ; I, p. 317.
9) Reber, *Comptes-rendus du Congrès*, II, p. 68, fig. 3.
10) Cf. A. Reinach, *Rev. hist. des rel.*, 1909, 60, p. 348. Trident de Poseidon, foudre en forme de deux tridents opposés, etc.

Triada[1]. Ce trident cosmique, on le verra donc sans étonnement se fusionner aussi avec le symbole voisin de la croix[2].

Clef ancrée[3]. On a déjà signalé que des clefs antiques peuvent se terminer par un double crochet en forme d'ancre[4], et qu'un tel objet se trouve associé à une tige dont le panneton est celui de la clef dite laconienne, dans une trousse barbare du musée de Rouen (fig. 27, [38])[5]. La clef ancrée, comme la clef laconienne, a un sens symbolique, puisqu'on la trouve sur la poitrine du Dispater de Viège, au Musée de Genève (fig. 27, [37])[6], unie au clou, qui est sans doute le symbole de l'éclair chez les Celtes[7] : ce rapprochement permet de lui donner une valeur cosmique à elle aussi[8]. On ne peut, en effet, admettre le sens de crémaillère que M. C. Jullian attribue au motif du Dispater de Viège[9], les crémaillères celtiques ayant une tout autre apparence[10]; on ne comprendrait du

1) C'est l'opinion de M. A. Reinach, *Rev. hist. des rel.*, 1913, 67, p. 349, note 1 ; rappelons toutefois l'interprétation de M. Déchelette qui reconnaît dans ces instruments des broches processionnelles, *Comptes-rendus Acad. I. B. L.*, 1912, p. 83 ; *Manuel*, II, 2, p. 804 ; *Rev. arch.*, 1912, I, p. 421 ; objections de Girard, *Comptes-rendus Acad.*, 1912, p. 97 sq. On a comparé avec raison le trident d'Haghia Triada à celui de Vetulonia, de sens votif. Montelius, *La civilisation primitive en Italie*, I, p. 870, et note 5 ; Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 805, fig. 322.

2) Fig. 32, [19-21].

3) Sur ce type de clef, que nous avons reconnue dans la tige ancrée que le dieu de Viège, au musée de Genève, porte sur son corps, cf. *Rev. des ét. anciennes*, 1915, p. 145 sq. A propos du dieu de Viège : de Vesly, *La question de la clé en archéol.*, ibid., 1915, p. 209 sq., cite divers exemples de ces clefs ancrées.

4) Ci-dessus, p. 60.

5) Barrière-Flavy, pl. 69, 5 ; ex. de l'époque mérovingienne, au musée de Genève, ci-dessus, p. 60, note 4.

6) Sur ce bronze, cf. le *Catalogue des bronzes antiques du Musée de Genève*, pour paraître dans l'Indicateur d'antiquités suisses, 1915, où l'on trouvera toute la bibliographie.

7) S. Reinach, *Bronzes figurés*, p. 141 ; cf. *Rev. hist. des rel.*, 1912, 66, p. 271, n. 1.

8) On peut en rapprocher certaines formes du caducée antique, et du triçula solaire (bouddhisme), qui offrent aussi l'aspect d'un ... Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 294 sq.

9) C. Jullian, *Rev. des ét. anciennes*, 1915, p. 63 sq., 216, 217.

10) Déchelette, *Manuel*, II, 2, p. 804 ; et *Rev. des ét. anc.*, 1915, p. 65 sq. (Viollier).

reste pas pourquoi cet instrument voisinerait avec des symboles religieux, tels que le clou-éclair et le maillet-foudre[1], alors que la clef, qui ouvre les portes du ciel comme celles du monde terrestre ou souterrain, est portée par diverses divinités antiques. Comme celles-ci, le dieu de Viège est un dieu clavigère. On verra ce signe, autre preuve de sa valeur céleste, se combiner avec la croix équilatérale ou latine, et former un motif nouveau qui persistera longtemps dans l'ornementation du moyen âge[2].

L'éclair. Le zigzag, le Z, qu'on voit isolé sur le pelage d'un animal de l'agrafe de Marnens au musée de Lausanne (fig. 27, 24)[3], et qui forme par sa répétition un motif continu (fig. 27, 25)[4], c'est l'éclair. S'il entoure sur une agrafe barbare la tête radiée du soleil (fig. 4, 8)[5], il forme par sa ligne brisée la foudre gallo-romaine des Fins d'Annecy[6], et antérieurement déjà, décore de ses rayons les rouelles solaires de l'âge du fer. La rouelle de suspension d'Yverdon[7] (fig. 32, n° 18) et d'autres analogues, datant des époques mérovingiennes et carolingiennes, ne trouvent-elles pas leurs prototypes dans ces rouelles de l'âge du fer, dont le musée de Genève possède un exemplaire[8] (fig. 22, 5) ? Le Dispater de Genève, qui porte la clef cosmique ancrée, montre incisé sur sa jambe gauche le signe de l'éclair, qui n'est pas une adjonction moderne (fig. 27, 26).

Le losange et l'ornement en feuille (fig. 27, 29-35). Le losange

1) A ma connaissance, la crémaillère n'a pas pris un sens symbolique, comme d'autres instruments d'usage pratique.

2) Cf. p. 71, fig. 32 1-7. L'ω qui apparaît sur des monnaies épiscopales de Bâle, du XIe siècle, est-il ce symbole, ou la lettre ω ? *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, pl. V, 32, p. 47, n° 32. Sur la difficulté de dire souvent s'il s'agit d'une lettre ou d'un symbole, cf. p. 59, note 5, 81, B 3.

3) Barrière-Flavy, pl. 37, 1 ; ci-dessus, p. 60.

4) Ex. *ibid.*, pl. 37, 5, et passim (ornementation très fréquente).

5) *Ibid.*, pl. 49, 8.

6) Marteaux-Le Roux, *Boutae*, p. 344, fig. 66.

7) Besson, p. 126, fig. 63.

8) Age du fer italique, I, 573 ; cf. zigzag des vases du Dipylon, représentant l'éclair, Harrison, *Themis*, p. 79, note 2.

plus ou moins allongé est très usité ; répété, il détermine un motif continu (fig. 27, [32])[1] ; il orne le chaton des bagues (fig. 27, [29-30])[2], et peut-être accosté de signes en S (fig. 27, [31])[3].

Le motif en feuille allongée a sans doute le même sens, les lignes du contour étant arrondies au lieu d'être anguleuses ; on le retrouve, en effet, dans les mêmes conditions (fig. 27, [33-4])[4].

Un fer de lance de Belgique[5] réunit ces deux motifs avec en plus la croix et les globules (fig. 27, [35]). On sait que, depuis l'âge du bronze, les symboles gravés sur les armes sont prophylactiques[6] : il n'y a donc pas de doute à avoir sur le sens du losange et de la feuille, qui ne peuvent être de simples ornements. Leur forme rappelle celle des fers de lance ou des pointes de flèches en usage à l'époque barbare[7], et l'on peut supposer que ce sont les dards du soleil, qui déjà sur une pierre tombale de la Genève gallo-romaine, émergent comme des flèches de chaque côté du disque solaire[8]. Le musée épigraphique de Genève confirme cette interprétation, en même temps qu'il fournit un exemple romain de ce motif losangé (fig. 27, [36]). Un cippe funéraire est dédié « sub ascia[9] », et porte sculptée la hache qui a donné lieu à tant de discussions. Une des hypothèses les plus probables reconnait en

1) Barrière-Flavy, pl. A4 ; 33, 1 ; 34, 2 ; Besson, p. 106, pl. XVIII.

2) Barrière-Flavy, pl. 64, 2, 3 ; Besson, p. 161, pl. XXVI, 9.

3) Barrière-Flavy, pl. 59, 2.

4) *Ibid.*, pl. 59, 9 ; A3.

5) Barrière-Flavy, pl. XV, 2.

6) Ex. croix unie au symbole naviforme sur un fer de lance de Charnay, *ibid.*, pl. XV, 3 (cf. fig. 13, [8]) ; armes celtiques avec soleil et lune, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1311 sq. Ci-dessous, p. 94, à propos de la croix prophylactique portée par les guerriers suisses.

7) Barrière-Flavy, pl. IX ; Besson, p. 202, fig. 160.

8) Cf. p. 50, fig. 25, [1]

9) Dunant, *Catalogue des séries gallo-romaines*, p. 199, n° 56. Autre monument avec l'ascia, *ibid.*, p. 82, n° XXXVIII (Coppet) ; dédicaces funéraires sub ascia, mais sans l'image de la hache, p. 201. Stèle funéraire romaine de Cologne, avec motif losangé sur les rampants du fronton, S. Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 304, 5.

elle un emblème prophylactique[1]. Or ces apotropaia sont souvent des motifs cosmiques, disques, éclairs, flèches, dont on a déjà vu des exemples dans la Genève antique. Personne n'ignore que la hache est depuis une très haute antiquité le symbole de la foudre, que, dès la civilisation égéenne où ce sens est prouvé, elle prend un rôle funéraire et prophylactique, sens qu'elle a conservé en maintes contrées[2].

N'est-elle pas caractéristique, cette tombe de Knossos ? non seulement elle contenait deux haches doubles en bronze, mais le ciste funéraire lui-même était taillé dans le roc, de façon à présenter l'aspect de la double hache, comme si l'on avait voulu placer le mort dans le sein même de la divinité, et lui assurer ainsi le maximum de protection[3].

Si donc le sens attribué à l'ascia de notre cippe gallo-romain est admis, on comprend facilement pourquoi elle n'est pas seule, mais se détache en relief sur la moitié du motif en losange, répété en entier sur une autre face du monument (fig. 27, [38]) puisque celui-ci symbolise les flèches, les éclairs célestes, comme la hache symbolise la foudre.

*
* *

Venons en maintenant à la catégorie nombreuse des symboles dérivés du disque et de la roue solaires :

Disque (fig. 28, [1-12]). Il peut être seul (fig. 28, [1-2])[4], avec point central (fig. 28, [3])[5], entouré de points (fig. 28, [4])[6], radié (fig. 28, [5-6])[7]. Comme le zigzag et d'autres symboles déjà

1) Lejay, *Rev. de philologie*, 1912, p. 318, à propos de l'ouvrage de Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, 1911, où sont signalés plusieurs emplois funéraires de la hache dans les croyances populaires.

2) Cf. p. 64, note 9 ; motifs cosmiques sur des monuments de la Genève romaine, p. 49.

3) Evans, *Athenaeum*, 1913, II, p. 708 ; *Rev. arch.*, 1913, II, p. 402.

4) Ex. Barrière-Flavy, pl. B. 1 ; détail extrêmement fréquent.

5) *Ibid.*, pl. XXVII, 3, 4 ; aussi très fréquent. On l'a déjà vu dans l'art de la Tène, par ex. sur le corps du cheval solaire (cf. fig. 18, [1]).

6) Ex. pl. 37, 2.

7) Pl. 40, 2 ; 48, 7. Les boutons en reliefs des plaques de ceinturons sont même souvent radiés, pl. 42, 5 (fig. 28, [6]), cf. p. 14, fig. 6, [2-3].

vus, il forme par sa répétition un motif continu[1] que réunissent parfois des traits courbes[2], ou des lignes brisées (fig. 28, 8-10)[3].

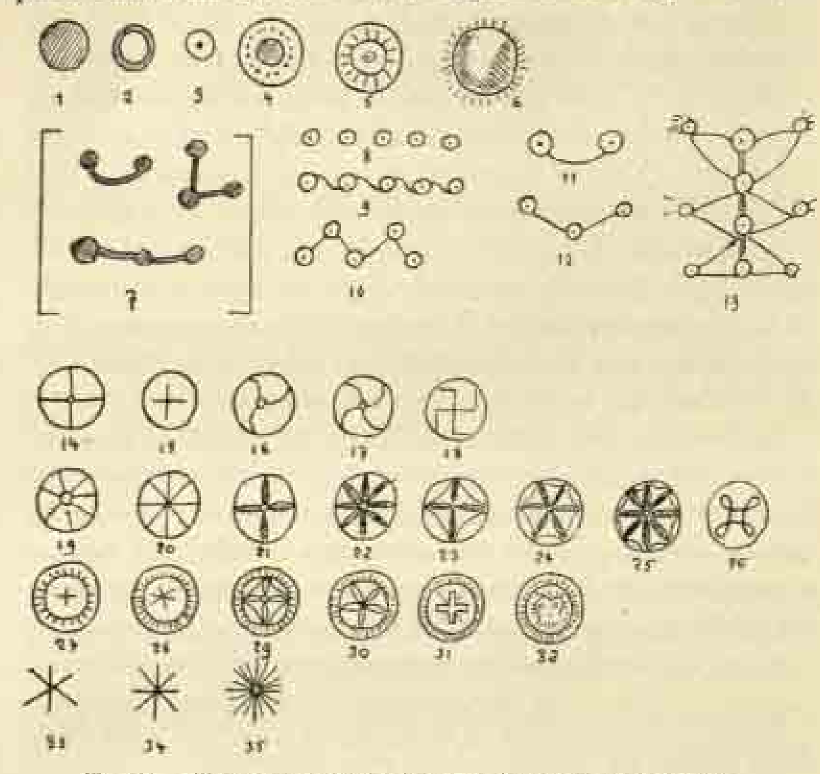


Fig. 28. — Disques, rosaces, étoiles, dans l'ornementation barbare.

6. Bouton en relief, radié, Barrière-Flavy, pl. 31,42.
7. Pierres à gravures préhistoriques, Reber, *Compte-rendu du XIVe Congrès international d'Anthropol. et d'Arch. préhistoriques*, II, p. 63 sq.
12. Barrière-Flavy, pl. 48,2.
13. *Ibid.*, pl. 48,7.
26. *Ibid.*, pl. 34,1.
30. *Ibid.*, pl. 41,2; 54,6.
31. *Ibid.*, pl. 54,7.
32. *Cf.* fig 4, n° 9.
35. Barrière-Flavy, pl. 53,6.

On remarquera que sur certains monuments de l'art barbare, des lignes joignent entre eux plusieurs de ces disques (fig. 28, 11-13)[4], de manière à déterminer une figure, suivant

1) Ex. pl. XXVII, 3, 4, très fréquent.
2) Pl. 25, 2; 48, 7.
3) Pl. 41, 2.
4) Ex. Barrière-Flavy, pl. 48, 2, 7.

un principe que l'on ne saurait plus deviner, mais qui rappelle les groupements analogues de cupules sur les pierres de la Suisse préhistorique (fig. 28, 7)[1].

Roue et rosaces (fig. 28, 14-30). Tous les anciens schémas de la roue et de ses dérivés se retrouvent dans l'art barbare[2] : roue crucifère[3], roue à triscèle[4] ou tétrascèle[5] amorphe ou animal, rosaces à 6, 7, 8 rais[6], rosaces à quatre ou huit pétales[7], avec parfois à leurs extrémités des courbes qui les relient à la circonférence[8], croix et rosaces dans le disque radié[9] : les combinaisons sont multiples.

Quand le cercle, c'est-à-dire la jante de la roue, disparaît, le motif central dérivé des rais demeure seul, et ce sont alors les étoiles à six, huit branches ou même à rayons plus nombreux[10] (fig. 28, 33-35).

Croix équilatérale. (fig. 29, 1-18). Et c'est la croix équilatérale. M. Besson a dressé un tableau schématique des formes que prend la croix sur les monuments de l'art barbare de notre pays[11], mais le titre qu'il lui a donné, « figures dérivées de la croix », est inexact : on sait en réalité que, quelles que soient leurs formes, équilatérales, latines, gammées,

1) Reber, *Compte-rendu du XIVe Congrès international d'Anthropologie et d'Arch. préhistoriques*, 1912, II, p. 63 sq. ; Forrer, *Reallexikon*, p. 687, fig. 2, 5, cf. ci-dessus fig. 28, 7.

2) Barrière-Flavy, I, p. 184 sq. La rouelle.

3) *Ibid.*, pl. 67, 5 ; 66, 2.

4) *Ibid.*, pl. 67, 3 ; 66, 3.

5) *Ibid.*, pl. 67, 6 ; 68, 2.

6) *Ibid.*, pl. A3, 1 ; 40, 3 ; 35, 1 ; Besson, p. 61, pl. IX ; ambon de Romainmotier, *ibid.*, pl. IV, p. 27 (cf. fig. 36, 1).

7) *Ibid.*, pl. 29, 1 ; 28, 2 ; A3, 2. Dalle du Musée épigraphique de Genève, provenant d'Arles, couverte de rosaces, n° 312.

8) Fig. 28, n° 23-5, 29, Barrière-Flavy, pl. 29, 1 (4), 28, 2 (6).

9) *Ibid.*, pl. 39, 2, 5, 6.

10) Barrière-Flavy, pl. 38, 6 ; Besson, p. 24, fig. 5, n° 16 ; n° 17 (à huit branches).

11) *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, p. 23 sq., fig. 5 ; Prou, *Le monogramme du Christ et la croix sur les monnaies mérovingiennes*, Mélanges de Rossi, 1892, p. 207 sq. ; cf. différentes formes de croix, Forrer, *Reallexikon*, p. 424 sq., fig. 334 sq.

ces croix dérivent de la roue solaire et qu'aucune d'elle n'est nouvelle, puisqu'on les retrouve dès les temps préhistoriques [1].

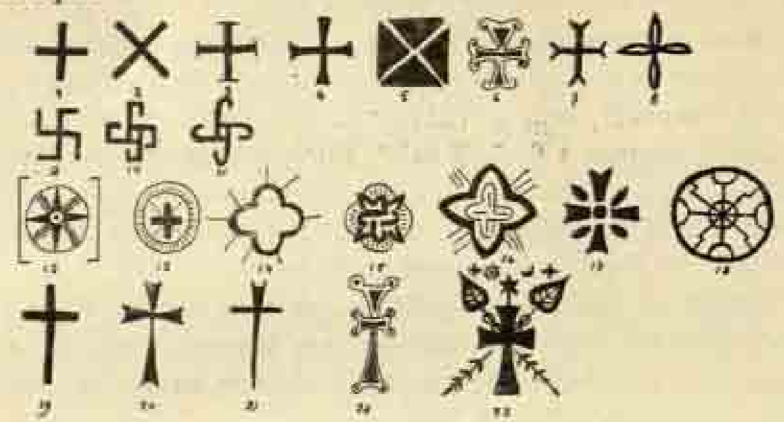


Fig. 29.

Croix équilatérale.

1. 3, 4. Besson, *L'art barbare*, p. 24, fig. 5.
2. Barrière-Flavy, pl. 38,6.
5. *Ibid.*, pl. 26,1.
6. Besson, p. 25, fig. 6 ; Barrière-Flavy, pl. 36,3.
7. Barrière-Flavy, pl. 48,8.
8. *Ibid.*, pl. 53,2.

Croix gammée.

9, 10, 11. Besson, p. 24, fig. 5.

Croix équilatérale étincelante.

12. Relief assyrien, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 319.
13. Croix étincelante dans le disque radié, Barrière-Flavy, pl. 54, 7. (Cf. fig. 28, 31.)
14. Quadrilobe étincelant, *ibid.*, pl. 45, 7, 8.
15. Rosace à quatre branches, svastika, dans le quadrilobe rayonnant, *ibid.*, p. 56,2.
16. *Ibid.*, pl. 48,1.
17. *Ibid.*, pl. 63,10.
18. Croix avec disques aux extrémités et au centre, et éclairs, dans la roue solaire, Besson, p. 126, fig. 63. Cf. rouelle italique, de l'âge de fer, ci-dessus, fig. 22, 8.

Croix « latine » (à branche inférieure plus longue).

19, 20, 21, Besson, p. 24, fig. 5.
22. *Ibid.*, p. 25, fig. 7.
23. Barrière-Flavy, pl. 48,5.

La figure 29 donne les aspects principaux que peut revêtir la croix équilatérale [2], simple, ou bien étincelante (fig. 29, 12-18) comme le soleil son prototype.

Croix « latine ». (fig. 29, 19-23). On aurait tort de penser

1) M. Besson a entièrement passé sous silence ce côté de la question.

2) Nous omettons dans ce tableau les formes composées de la croix, qu'on trouvera plus loin (fig. 32).

que la croix dite « latine », c'est-à-dire celle dont la branche

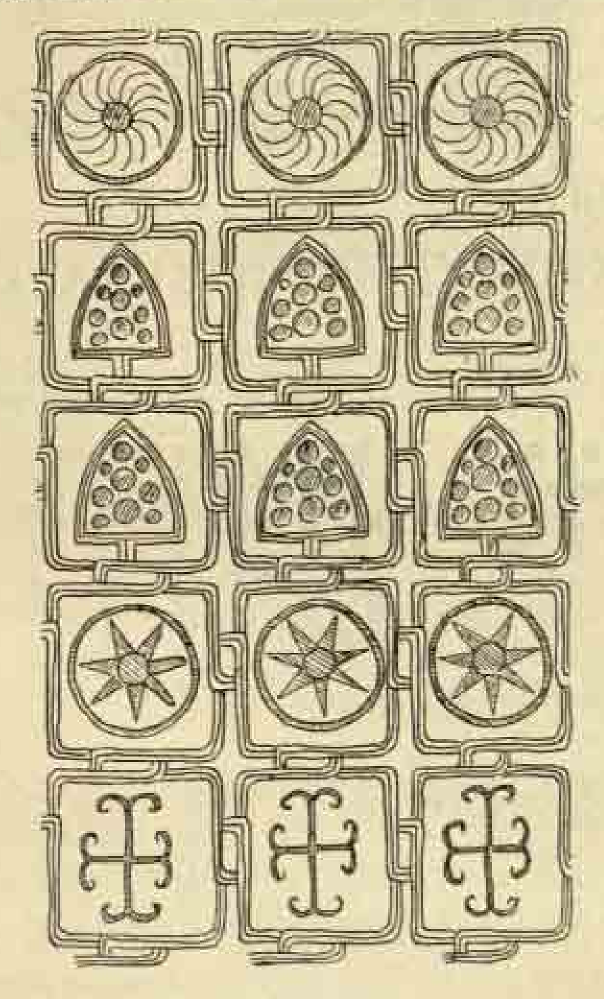


Fig. 30.

Dalle sculptée en relief, encastrée dans le mur de la cuisine d'une maison de Naz, village de la commune d'Esserts, derrière le Salève, près Genève (maison ayant brûlé en janvier 1915), appartenant à M. Roguet, fruitier à Pollinge. Molasse. Le dessin ci-contre représente schématiquement la partie apparente de la sculpture, qui se prolonge encore sous le crépissage et en terre. Elle proviendrait d'une ancienne église (époque barbare). Relevé le 18 avril 1915.
Motifs : entrelacs renfermant des croix, des rosaces à 7 branches, des disques radiés, des arbres.

inférieure est plus longue que les autres, qui apparait sur les monnaies mérovingiennes avant la croix équilatérale, dite

« grecque[1] », est exclusivement chrétienne, puisque les pierres sculptées de la Suisse préhistorique[2], ou des épingles de l'âge du bronze[3], la connaissent déjà.

Ces deux types de croix, mais surtout la croix équilatérale, entrent en groupement avec les autres motifs que nous avons

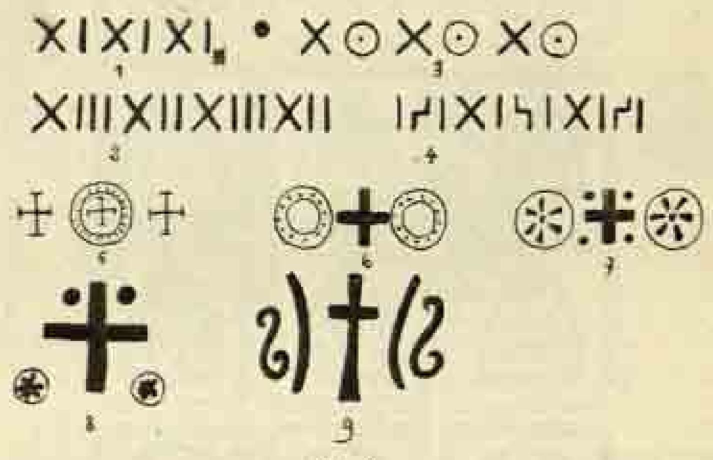


Fig. 31.

1. Croix et traits verticaux, Barrière-Flavy, pl. 27,1.
2. *Ibid.*, pl. 78,6.
3. Croix et disques, *ibid.*, pl. 40,2.
4. Croix et éclairs, *ibid.*, pl. 41,5.
5. *Ibid.*, pl. 39,2.
6. *Ibid.*, pl. 37,2 ; 39,1, 6 ; Besson, pl. XVI, 1, p. 27.
7. Agrafe de la Balme, Musée de Genève. Ci-dessus, p. 13.
8. Barrière-Flavy, pl. 43,2 ; 35,1.
9. *Ibid.*, pl. 44,1.

étudiés séparément, disques, signes en S, éclairs, etc., et forment avec eux de multiples combinaisons (fig. 31).

∴

L'attraction de la croix. On sait, et M. Goblet d'Alviella en a donné divers exemples[4], quelle attraction les symboles exercent les uns sur les autres, et comment, quand leur sens

1) Besson, p. 25 ; Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 913. La forme de la croix équilatérale, dite grecque, triomphera sur les monnaies au cours du VIII[e] siècle.
2) Cf. p. 45, fig. 21.
3) Cf. p. 44, note 3, fig. 23.
4) *Migration des symboles*, p. 13, 217 sq. De la transmutation des symboles.

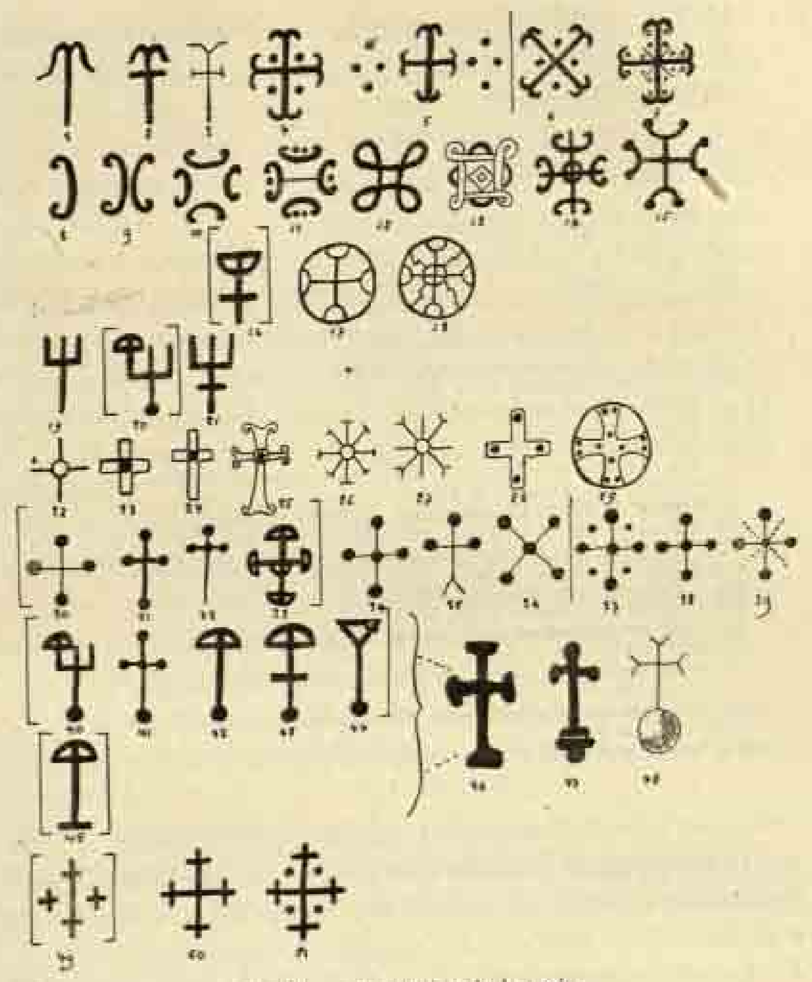


Fig. 32. — L'attraction de la croix.

1. Clef ancrée, ci-dessus, p. 62.
2. Croix dite ancrée, Besson, p. 24, fig. 5,10.
3. Id., Barrière-Flavy, pl. 67,5.
4. *Ibid.*, pl. 64,21 ; *Rev. arch.*, 1889, 58, p. 317.
5. *Rev. arch.*, 1892, 19, p. 177.
6. Monnaie de Saint-Gall, XIe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, 1901, XI, p. 406-7.
7. *Ibid.*
8. *Signe en C.* Ci-dessus, p. 57.
9. Barrière-Flavy, pl. B1,3.
10. *Ibid.*, pl. 46,5.
11. *Ibid.*, pl. B1,5.
12. *Ibid.*, pl. 34,1.
13. *Ibid.*, pl. 29,1. 31,1.
14. *Rev. arch.*, 1890, 60, p. 378.
15. Barrière-Flavy, pl. 15,3.
16. Pierre à gravures de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21.

17. Besson, p. 24, fig. 5,11.
18. *Ibid.*, p. 126, fig. 63.
19. *Trident*, Barrière-Flavy, pl. 26,2.
20. Pierre à gravure de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21, p. 61
21. Barrière Flavy, pl. 26,2.

Croix et disque au centre ou dans les branches.

22. Besson, p. 24, fig. 5,19.
23. Barrière-Flavy, pl. 62,5.
24. *Ibid.*, pl. A1,2.
25. Croix de l'ambon de Romainmotier, cf., fig. 36, 1.
26. Besson, p. 161, fig. 26,7.
27. Barrière Flavy, pl. 58,12.
28. *Ibid.*, pl. 65,17.
29. *Ibid.*, pl. 66,7.

Croix et disques terminant les branches.

30. Goblet d'Alviella, *Migration des Symboles*, p. 86, fig., pl. II, 15-16.
31-33. Pierres à gravures de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21.
34. Barrière-Flavy, pl. 65,10.
35. Besson, p. 24, fig. 5,9.
36. Barrière-Flavy, pl. 35,2.
37. Bâle, monnaie de Conrad le Pacifique de Bourgogne, 937-993, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 339, n° 3.
38. Monnaie de Zurich, XIe siècle, *ibid.*, XI, 1901, p. 383.
39. Monnaie de Zurich, XIe siècle, *ibid.*, XI, 1901, p. 385.
40-44. Gravures de la Suisse préhistorique, symboles avec *boule* à l'extrémité inférieure. Ci-dessus, fig. 21.
45. Id., avec *barre* à l'extrémité inférieure.
46. Croix barbare, Besson, p. 26, fig. 8.
47. *Croix sur gradins et boule*, dérivée des types précédents, *ibid.*, p. 28, fig. 9.
48. Barière-Flavy, pl. 48,6.
49. *Croix recroisetée*, gravures de la Suisse préhistorique, ci-dessus, p. 45, fig. 21, et p. 44, note 2.
50. Bâle, monnaie épiscopale, *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, pl. V, 34, p. 47, n° 34.
51. Zurich, monnaie du Xe siècle, de Burckhard II, 954-973, *ibid.*, XI, 1901, p. 372.

est voisin, ils se fusionnent en un motif nouveau. « Nous pourrions presque énoncer comme une loi que lorsque deux symboles expriment la même idée ou des idées voisines, ils manifestent une tendance à s'amalgamer, voire à se combiner de façon à engendrer un type intermédiaire ». C'est ainsi que trois croissants lunaires, tout d'abord indépendants, subissent l'attirance du triscèle, et se groupent de manière à représenter cette figure[1].

L'art barbare permet de constater une fois de plus cette vérité, puisqu'on voit plusieurs des symboles étudiés précédemment subir l'attraction de la croix, et se fondre en elle. La figure 32 illustre ce processus.

La croix dite *ancrée* est un type particulier aux monnaies

1) *Ibid.*, p. 224.

mérovingiennes, et orne aussi les agrafes de ceinturons[1]. Elle ne dérive pas, a-t-on dit, de l'ancien symbole chrétien de l'ancre, mais se compose d'une croix surmontée d'un ω renversé[2] ; en effet, sur certaines monnaies, le pied de la croix s'appuie sur un A[3], le crucifié étant l'A et l'ω, le commencement et la fin. Mais si tel est le sens que les chrétiens donnaient à cette croix « ancrée », son origine est sans doute autre : c'est l'ancien symbole celtique mué en croix par la simple adjonction d'une traverse. Du reste, ce n'est pas seulement la forme latine qui a adopté ce symbole, mais aussi la forme équilatérale, dont il termine chaque branche[4], et qui est de plus cantonnée de globules, tout comme l'antique croix solaire[5] (fig. 32, 1-7).

Il en est de même pour le *signe en C* ; si deux C s'opposent par leur courbure[6], ailleurs quatre de ces signes se groupent en croix[7] ; puis une barre rejoint deux d'entre eux[8] ; enfin la croix se termine à chacune de ses branches par ce signe[9], et peut être de plus inscrite dans la roue[10] (fig. 32, 8-15).

Le *trident*, uni au demi-cercle et au disque, sur les gravures de la Suisse préhistorique[11], se barre d'une traverse pour s'identifier à la croix[12] (fig. 32, 19-21).

Enfin, les combinaisons de celle-ci avec le *disque* sont nombreuses, ainsi qu'on le constate en se reportant à la figure 32 (nos 22 sq.), où l'on trouve bien des formes que

1) Agrafe de Fétigny, Besson, p. 65, pl. X ; Barrière-Flavy, pl. 67, 5.

2) Besson, p. 24, fig. 5, 10.

3) Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 913.

4) Barrière-Flavy, pl. 64, 21.

5) *Rev. arch.*, 1889, 58, p. 317 ; 1892, 19, p. 177. Sur la croix cantonnée de globules, cf. p. 77 sq., fig. 34, A.

6) Barrière-Flavy, pl. B1, 3.

7) Pl. 46, 5.

8) Pl. B1, 5.

9) *Rev. arch.*, 1890, 60, p. 378 ; Barrière-Flavy, pl. XV, 3.

10) Besson, *op. l.*, p. 24, fig. 5, 11.

11) Reber, *Comptes-rendus du Congrès*, II, p. 68, fig. 3. Ci-dessus, p. 45, fig. 21.

12) Barrière-Flavy, pl. 26, 2.

répéteront en abondance les monnaies du moyen âge, jusqu'à une date très basse.

On ne veut signaler spécialement que l'une d'elles, la croix « latine » montée sur le globe et sur les gradins[1] : elle trouve déjà des prototypes sur les pierres à gravures de la Suisse préhistorique[2] (fig. 32, [40-48]).

Ces combinaisons sont souvent assez complexes, et il faut un œil exercé pour en analyser les éléments constitutifs. Croix équilatérale, disque, signe en C (fig. 32, [14-15]) ; croix, disque, demi-cercle ou signe en C, éclair (fig. 32, [18])[3], ces symboles ayant tous le même sens s'amalgament pour former un motif souvent très décoratif.

*
* *

En résumé, l'art barbare conserve tous les symboles solaires antérieurs au christianisme. Les uns, ayant perdu leur sens primitif, n'ont plus guère qu'une valeur prophylactique et ornementale, comme la barque solaire, le trident, les signes en S, en 8, en C, le cheval solaire. Les autres, grâce à leur ressemblance avec des motifs purement chrétiens, s'assimilent à ceux-ci : la clef ancrée celtique, la croix sous ses différentes variantes, le cavalier solaire, se confondent avec l'ancre et l'ω chrétiens, avec la croix de J.-C., avec saint Martin ou saint Georges. Et le sens de la croix continue à être lumineux, preuve en soient les croix étincelantes (fig. 29, [13-18]), et les étoiles, les croissants, le disque du soleil (fig. 29, [23]), qui les entourent. Mais cette lumière vivifiante, ce n'est plus celle du Soleil païen, c'est celle de Jésus-Christ, le Soleil de Justice. Grâce à cette adoption et à cette assimilation, tout le vieux répertoire solaire va pouvoir continuer

1) Besson, p. 26, fig. 9, 11 ; Barrière-Flavy, pl. 48, 6. Sur degrés, Besson, p. 226, fig. 172, 173, 175, etc. La croix sur degrés, qui eut une si grande importance en France, apparaît à partir de Tibère Constantin, peut-être même de Justin II (fin du VIe siècle), Michel, *op. l.*, I, 2, p. 903, 910.

2) Reber, *op. l.*, p. 64 sq. Ci-dessus, p. 45, fig. 21.

3) *Cf.* fig. 29, [18], p. 63.

son existence dans l'iconographie chrétienne, et la croix restera associée aux signes purement solaires, disques, signes en S, etc., qui se maintiendront par tradition, mais n'auront plus aucun sens pour ceux qui les emploieront.

L'étude des monnaies depuis l'époque mérovingienne va nous en fournir la preuve, et nous permettre de trouver tous les chaînons intermédiaires, jusqu'au moment où le soleil reprendra son ancienne forme de disque radié sur les monnaies genevoises, où il remplacera la croix. « Il est naturel, dit M. Besson [1], de supposer que les mêmes principes dirigeaient l'ouvrier lorsqu'il dessinait la croix pour la frappe des tiers de sol, et lorsqu'il la sculptait sur des monuments ».

V

LA CROIX ET LES MONNAIES

A. — *Epoques mérovingienne et carolingienne* [2].

Il y a longtemps déjà que l'on a reconnu la survivance de la croix solaire équilatérale dans le monnayage mérovingien [3], par l'intermédiaire des monnaies gauloises [4]. Les monnaies mérovingiennes imitent les types byzantins, mais l'adoption de ceux-ci fut facilitée par la ressemblance de leurs emblèmes avec ceux de l'ancien culte solaire, toujours vivaces, et la grande faveur dont a joui pendant des siècles

1) *Op. l.*, p. 25.

2) Sur les monnaies antérieures à cette époque, trouvées à Genève, Soret, *Enfouissements monétaires de Genève*, Mém. Soc. d'Hist., 1841 ; Blanchet, *Mémoires sur les monnaies des pays voisins du Léman*, 1854, p. 204, référ. ; Fazy, Découvertes de monnaies consulaires en argent sur le plateau des Tranchées près de Genève, dans *Genève sous la domination romaine*, p. 67 sq. (atelier de fausses monnaies romaines).

3) Sur le monnayage mérovingien en général, Michel, *Hist. de l'Art*, I, 2, p. 911 sq. ; Barrière-Flavy, *op. l.*, I, p. 233 sq. ; de Belfort, *Description générale des monnaies mérovingiennes, par ordre alphabétique des ateliers*, 1892-3.

4) Gaidoz, *Rev. arch.*, 1885, 5, p. 370. Sur les monnaies gauloises, ci-dessus p. 48.

la croix des monnaies ne peut s'expliquer que par la survivance des antiques symboles vénérés chez nous et christianisés.

Plusieurs monnaies mérovingiennes ont été frappées dans notre pays [1], à Lausanne, Avenches, Orbe, Yverdon, Saint-

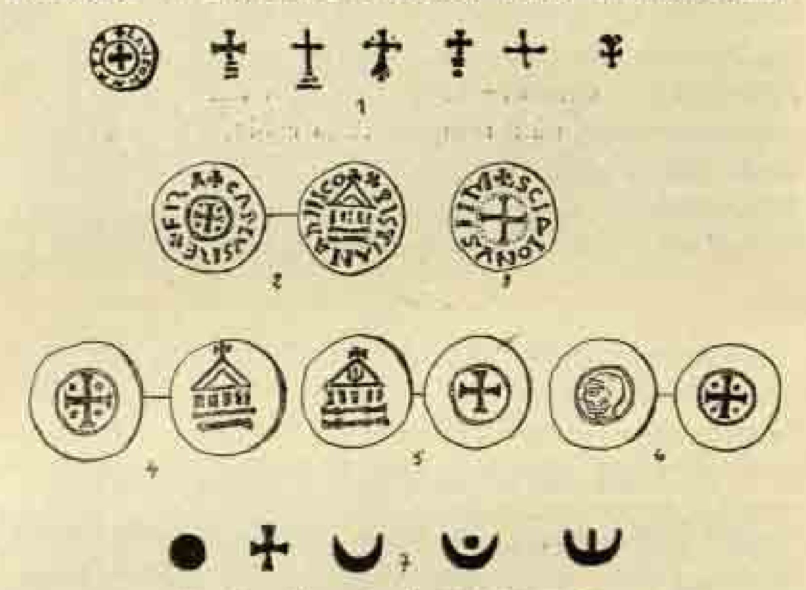


Fig. 33. — Monnaies suisses du moyen âge.

1. Croix des monnaies mérovingiennes frappées en Suisse, Besson, *op. l.*, p. 226 sq.
2-3. Monnaies carolingiennes, Musée de Lausanne, *ibid.*, p. 232, fig. 193-4.
4-7. Monnaies épiscopales de Genève.
4. Denier de l'évêque Conrad, Blavignac, *Armorial genevois*, pl. 37,1.
5. Denier de l'évêque Frédéric, Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève*, p. 39, n° 1.
6. Denier au type de Saint-Pierre, *ibid.*, p. 101.
7. Emblèmes du fronton, sur les deniers épiscopaux de Frédéric.

Maurice [2], et, ce qui nous intéresse tout spécialement, à Genève [3]. Elles portent au revers la croix équilatérale, seule

1) Besson, p. 224 sq. Monnaies mérovingiennes; Blanchet, *op. l.*, p. 15 sq.

2) Burri, *Une nouvelle division du sou d'or mérovingien, Quadrans inédit d'Agaune*, Rev. suisse de numismatique, I, 1891, p. 158 sq.; Demole, *ibid.*, 1904, p. 459; Blanchet, *op. l.*, p. 18-21.

3) Bordier, *Notice sur la monnaie genevoise au temps des rois bourguignons de la première race*, Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève, I, 1841, p. 268 sq.; Blanchet, *op. l.*, p. 16; Demole, *Hist. monétaire de Genève*, p. 4; tiers de

ou cantonnée de globules, la croix à disque central, la croix ancrée, la croix sur gradins et sur globe (fig. 33, [1]), motifs dont nous connaissons maintenant le sens et l'origine.

Sous les Carolingiens, l'atelier monétaire de Genève ne semble pas avoir fonctionné ; du moins on n'en connaît pas de monnaies certaines[1]. En revanche, les médailliers suisses, en particulier celui de Lausanne, possèdent diverses pièces de cette époque recueillies dans notre pays[2]. Si les plus anciennes ne portent que des monogrammes, on voit apparaître depuis 775 un type destiné à un succès considérable, qui persista avec des modifications successives jusqu'à la fin du XIV[e] siècle en France, et qui, dans les pays rhénans où il fut adopté à partir du milieu du IX[e] siècle, se perpétua aussi très longtemps[3] : c'est, au droit, le temple que Charlemagne fait figurer comme symbole de la religion chrétienne, et qui est inspiré des temples souvent gravés sur les monnaies impériales ; sur l'autre face apparaît la tête de l'empereur[4], ou la croix pattée dans un cercle[5], cantonnée ou non de quatre globules (fig. 33, [2-3]). On reconnaît la croix équilatérale dont on suit l'histoire depuis les temps préhistoriques : ce n'est toujours que la survivance de la roue solaire à quatre rais.

* * *

Plusieurs fois déjà, on a signalé ces quatre globules qui entourent la croix, motif très fréquent dans l'art barbare. Les

sou d'or au nom de Clothaire II (613-628), avec croix sur gradins, Demole, *Triens mérovingien de Genève*, Rev. suisse de numismatique, XII, 1904, p. 459 ; *Rapport de la Soc. auxiliaire du Musée de Genève*, 1904, p. 10, fig. : triens mérovingien trouvé à Genève, mais frappé à Gredaca (Jura), *Rev. suisse de numism.*, 4, 1894, p. 49 ; Demole, *Visite au cabinet de numismatique*, 1914, p. 2 sq.

1) Bordier, *op. l.*, p. 239 sq. ; Demole, *Hist. monétaire de Genève*, p. 4 ; Blanchet, *op. l.*, p. 24 sq.

2) Besson, *op. l.*, p. 230 sq. Monnaies carolingiennes.

3) Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 916, 919-20, fig. 471, 20.

4) *Ibid.*, fig. 471, 20, denier de Charlemagne.

5) Besson, p. 232, fig. 193, Charlemagne et Charles le Chauve.

voici ornant le chaton d'une bague d'Yverdon[1]; seul décor d'une boucle de ceinturon au Musée de Genève[2]; sur les agrafes du cimetière de la Balme, au même musée, où elles permutent avec leur équivalent graphique, les quatre croisettes cantonnant la tête humaine du soleil[3].

Mais il n'est pas difficile de trouver, en des contrées diverses[4], des exemples plus anciens de ce symbole très fréquent, puisque le svastika apparaît déjà accompagné des globules sur les fusaïoles de Troie, sur des vases de Santorin, etc.[5]. Comme la croix est l'équivalent du disque, on voit aussi les croisettes se substituer aux globules sur des fibules béotiennes[6]. Au lieu de cantonner la croix, les globules peuvent en terminer les branches, motif qui apparaît déjà dans l'art assyrien[7], et que, dans l'art mérovingien de nos contrées, nous avons rattaché aux gravures préhistoriques de Suisse[8]. Et la multitude de cupulettes qui accompagnent sur ces dernières la croix, ne sont autre que ces globules, réduites ailleurs à un nombre symétrique[9]. Ce n'est pas le lieu de chercher ici le sens précis de cette disposition, de dire s'il s'agit de soleils multiples ou occupant des points différents de l'horizon, ou encore d'étoiles entourant la croix solaire : il suffit de constater que le sens lumineux ne prête à aucun doute. La croix équilatérale à disques cantonnés entre les branches, « après avoir décoré les poteries d'Hissarlik, ainsi que les plus anciennes monnaies de la Lydie, s'est perpétuée dans les monnaies et les blasons du moyen âge chrétien, en passant par les poteries des palafittes en

1) *Ibid.*, p. 161, pl. XXVI, 8.

2) E 60.

3) E 400 et E 401. Ci-dessus, p. 13 et fig. 5.

4) Cf. le tableau de Déchelette, ci-dessus, fig. 20 (croix gammée cantonnée de globules).

5) Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 86 sq., pl. II, n° 19-23 ex. divers ; n° 14 (Gaule).

6) Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 455, fig. 188.

7) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 86, pl. II, 15 (cf. 16, Inde). Ci-dessus, fig. 20.

8) Cf. fig. 32, 30-39.

9) Cf. p. 44 sq.

Savoie, plus tard par les nombreuses monnaies gauloises, où les disques des cantons se transforment parfois en rouelles et en croissants »[1]. Cette croix cantonnée de quatre globules, on va la suivre pendant des siècles dans le monnayage épiscopal de Genève, comme dans celui de maintes autres villes et de maints princes du moyen âge ; même les monnaies genevoises frappées après 1535, où la croix équilatérale est entourée d'un quadrilobe, s'y rattachent encore, puisque quatre globules continuent à orner les angles intérieurs du quadrilobe (fig. 39, [10, 11, 12]).

B. — *Le monnayage à partir de l'époque carolingienne.*

Les monnaies de nos contrées, après l'époque carolingienne[2], présentent de grandes ressemblances entre elles, quels que soient les ateliers qui les aient frappées, et continuent le type au temple[3], avec au revers l'antique croix solaire, affectant des formes variées[4], seule, ou cantonnée de divers symboles.

La figure 34 relève les principaux de ceux-ci. Ils n'ont rien

1) Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 87.

2) Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisins du Léman*, 1854 (Mém. et documents publiés par la Soc. d'hist. de la Suisse romande, XIII) ; Dannenberg, *Die Münzen der deutschen Schweiz zur Zeit der sächsischen und fränkischen Kaiser*, Rev. suisse de numismatique, XI, 1901, p. 337 sq. (Bâle, p. 338 ; Orbe, p. 359 ; Zurich, p. 362 ; Coire, p. 385 ; Saint-Gall, p. 395 ; Constance, p. 413) ; *Lausanne*, Blanchet, *op. l.*, p. 27 sq., pl. I ; Morel-Fatio, *Hist. monétaire de Lausanne*, *Les deniers à la légende Beata Virgo*, Bull. Soc. suisse de numismatique, IV, 1885, p. 112 sq. ; *Rev. suisse de numismatique*, X, 1900, p. 11 sq. ; *Bâle*, Michaud, *Les monnaies des princes-évêques de Bâle*, Rev. suisse de numismatique, 1905, XIII, p. 5 sq. ; cf. 1901, p. 338 sq. Demole, *Les débuts du monnayage épiscopal bâlois*, Rev. suisse de numismatique, 1915 ; *Valais*, Palézieux-du Pan, *Numismatique de l'évêché de Sion*, Rev. suisse de numismatique, X, 1900, p. 212 ; XI, 1901, p. 100 sq. ; XIV, 1908, p. 265 ; XV, 1909, p. 1 sq. ; Ladé, *Deniers mauriçois*, Bull. soc. suisse de numismatique, IX, 1890, p. 238.

3) Persiste à Lausanne et Saint-Maurice jusqu'au XVe siècle, Ladé, *Le trésor du Pas de l'Échelle*, p. 49, 56, note 1 ; Blanchet, *op. l.*, p. 43. En Savoie, Blanchet, *op. l.*, p. 103 sq.

4) Ex. types divers de croix sur les deniers épiscopaux de Lausanne, Blanchet, p. 45, pl. III, 9-16 (simple, tréflée, chardonnée, fleurdelisée, etc.).

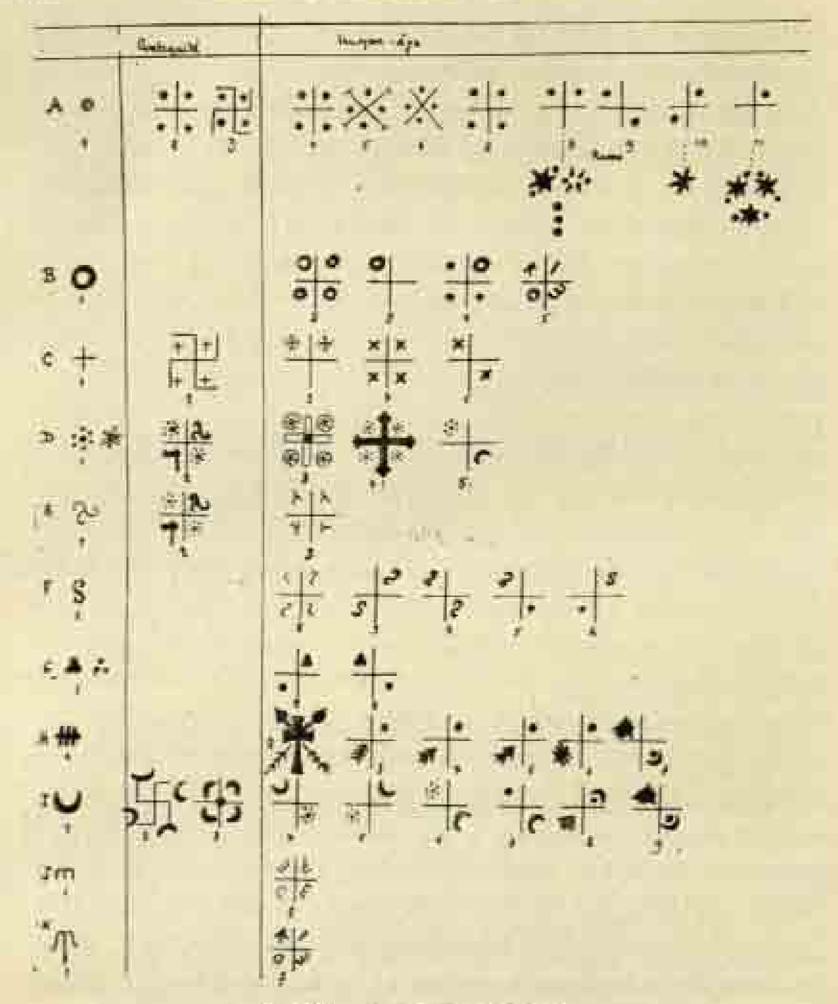


Fig. 34. — La croix cantonnée.

A. *Croix cantonnée de globules, de disques.*

1. Disque solaire. Cf. figure 28.
2-3. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 86, pl. II.
4. Art barbare, Barrière Flavy, I, p. 247, fig. 1 ; Besson, *op. l.*, p. 161, 169, 232, etc.
5. Barrière-Flavy, I, p. 247, fig. 1.
6. *Ibid.*
7. Très nombreux exemples dans la numismatique depuis le haut moyen-âge. Deniers carolingiens, monnaies épiscopales de Genève, cf. p. 76, fig. 33. Monnaies épiscopales de Bâle, x-xi[e] siècles, *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, pl. XIII, 1, p. 36, 1 ; pl. XIII, p. 37, n° 5-7. De nombreux exemples dans *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 337 sq., dans le monnayage du moyen âge de diverses villes suisses. Savoie, *ibid.*, 1894, 4, p. 152 (xiv[e] siècle, avec temple carolingien, ci-dessus, p. 79, note 3), etc.
8. Savoie, xi[e] siècle. Revers, étoile et deux disques, *Rev. suisse de numismatique*, 1894, 4, p. 161.

14. Revers : trois disques superposés ou étoile avec deux disques, XIIe siècle, *ibid.*, p. 110, 114.
9. Savoie, XVe siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 156.
10. Savoie, XIIIe siècle. Au revers, rosace, *ibid.*, 1894, 4, p. 130.
11. Savoie, XIIIe siècle. Revers, étoiles et disques, *ibid.*, p. 120, 123.

B. *Croix cantonnée d'anneaux.*

1. Anneau solaire. Cf. figure 28, n° 2.
2. Monnaie épiscopale de Bâle, X-XIe siècles, *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, pl. XIII, 3, p. 37,3 ; Zurich, X-XIe s., *ibid.*, XI, 1901, p. 369, n° 2 ; p. 382-4 ; Savoie, XVe siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 64.
3. Bâle, XIe siècle, *ibid.*, XIII, 1905, pl. XIII, 9, p. 39, n° 9.
4. Monnaie épiscopale de Genève, Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève aux XIe et XIIe siècles*, p. 106, n° 224.
5. Pièce au type du temple carolingien d'Aymon de Savoie (XIVe s.). Les symboles des cantons seraient des lettres, et formeraient le nom d'Aymon (A, I, M, O). Blanchet, *op. l.*, pl. V, 7, p. 48, 104. Toutefois, étant donné que ce sont presque toujours des symboles cosmiques qui apparaissent dans les cantons de la croix sur les monnaies, on peut se demander s'il ne faut pas plutôt voir dans les lettres des emblèmes, le triscèle dégénéré (cf. fig. 34, E), le signe ancré, (fig. 32, 1-7), l'anneau pris pour un o, comme on a pris pour un O sur les monnaies épiscopales de Genève, le disque placé dans le fronton (cf. p. 89, note 3), et pour une lettre, S, le signe celtique S placé lui aussi dans les cantons (cf. p. 87). La même question se pose à propos de la figure J 2 ; sont-ce des lettres E, ou le signe de même forme étudié plus haut, p. 60 ? On remarquera que beaucoup de prétendues lettres sur les monogrammes des bagues mérovingiennes, sont en réalité des symboles, comme S, etc., qui ont pu, il est vrai, ultérieurement, être assimilés à des lettres. *Cf.* p. 59, note 5 ; 63, note 2.

C. *Croix cantonnée de croisettes.*

1. Croix équilatérale. Fig. 20 et 29.
2. Svastika, sur une fibule béotienne, Déchelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, 1, p. 455.
3. Art barbare, Barrière-Flavy, pl. 48,2.
4. Savoie, XIVe-XVe siècles, *Rev. suisse de numismatique*, 1894, 4, p. 161 ; 1896, 6, p. 98.
5. Savoie, XVe siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 168.

D. *Croix cantonnée de rosaces.*

1. Rosace, disque ponctué. Fig. 28.
2. Monnaie celtique « à la croix », Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1566, fig. 720,4.
3. Art barbare, Barrière-Flavy, pl. 28,2.
4. Savoie, XVe siècle (croix tréflée), *Rev. suisse de numismatique*, 1896, 6, p. 43.
5. Monnaie épiscopale de Lausanne, XIIIe siècle, *Bull. Soc. Suisse de numismatique*, IV, 1885, p. 112 ; Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisins du Léman*, pl. III.

E. *Croix cantonnée de triscèles.*

1. Triscèle, cf. figure 33, n° 2,6.
2. Monnaie celtique, cf. D2.
3. Monnaie épiscopale de Bâle, XIe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, pl. XIII, 8, p. 39,8.

F. *Croix cantonnée de signes en S.*

1. Signe en S. Cf. p. 59, figure 36.
2. Monnaie de Constance, XIe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 420.

3-6. Monnaies épiscopales de Genève. Cf. fig. 36.

3. Blavignac, *Armorial genevois*, pl. 37, 3, 4, 5 ; monnaie épiscopale de Lausanne, Blanchet, *op. l.*, pl. I, p. 30.
4. Blavignac, pl. 46,5.
5. *Ibid.*, pl. 37, 8, 9, 10 ; pl. 46,6.
6. *Ibid.*, pl. 37,11.

G. *Croix cantonnée de trèfles ou de trois points disposés en triangle.*

1. Trèfle ou trois points. Cf. sur le sens de ce motif, p. 15, 44, note 3, 83.

2. Monnaies de Louis de Savoie, baron de Vaud, vers 1308. Blanchet, *op. l.*, pl. II, avec variantes diverses.
Sur l'origine du trèfle et sur son association avec la croix, cf. p. 83.

H. *Croix cantonnée de rameaux* (?)

1. Symbole sur des pierres à gravures de la Suisse préhistorique, cf. p. 45, fig. 21, fig. 27, 14, p. 61. Le « rameau » qui cantonne la croix sur les monnaies épiscopales de Lausanne affecte parfois cette apparence, cf. H,6.
2. Art barbare, croix cantonnée de feuilles et de rameaux, Barrière-Flavy, pl. 48,5. Cf. fig. 29, 23. Cf. aussi la croix de l'ambon de Romainmotier, avec branches analogues, figure 38, 1.
3-7. Monnaies épiscopales de Lausanne, Blanchet, pl. 1, p. 31 sq.; diverses variantes dans la forme du « rameau » et dans sa position.
Monnaies analogues de Neuchâtel, *ibid.*, pl. V, 6, p. 48; et de Savoie, XIVe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, 1894, 4, p. 155.

I. *Croix cantonnée de croissants.*

1. Croissant. Cf. p. 50, 55.
2. Monnaie d'Apollonius ad Rhyndacum (?), Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 92, fig. 19.
3. Monnaie celtique à la croix, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1566, fig 726,4. Dégénérescence en forme de croissants lunaires du type de Rhoda. On a déjà noté que souvent le motif, en dégénérant, dans l'art gaulois, prend l'apparence d'un croissant. Ainsi sur une pièce attribuée aux Redons (Rennes), si la chevelure est stylisée en symboles S, l'œil devient un croissant soutenant le disque solaire, Déchelette, II, 3, p. 1568, fig. 729,2. De même, sur un denier épiscopal de Genève, la tête de Saint-Pierre dégénère à tel point, qu'elle se réduit à quelques croissants, cf. p. 92. Enfin, sur l'antéfixe gallo-romaine, de Brumath, deux branches de la palmette sont devenues des disques dans le croissant, cf. p. 30, note 3, fig. 16.
4-6. Monnaies épiscopales de Lausanne, Blanchet, *op. l.*, pl. III, p. 49 (monnaies à la Vierge) ; diverses variantes dans la place des croissants); *Bulletin Soc. suisse de numismat.*, IV, 1885, p. 112 sq., XIIIe siècle.
7. Monnaie de Louis de Savoie, Nyon, 1308, Blanchet, *op. l.*, pl. II, p. 51.
8 9. Monnaies de Lausanne, Blanchet, pl. I.

J. *Croix cantonnée de signes pectiniformes* (panneton de la clef laconienne?).

1. Sur ce signe, cf. p. 59.
2. Chaton de bague. Barrière-Flavy, pl. 64, 14. Lettres ou symboles? Cf. la remarque B,5.

K. *Croix cantonnée de signes en ancre.*

1. Sur ce symbole, qui est une clef, cf. p. 62.
2. Cf. B,5.

qui nous étonne, puisqu'on les a déjà vus maintes fois dans cette étude, dès l'époque celtique. Le caractère céleste de certains d'entre eux, tels que les croissants (fig. 34, I), est évident ; mais c'est aussi celui de plusieurs autres qui ont parfois prêté à discussion.

*
* *

La croix cantonnée de ce que les numismates appellent des « *besants* » ? mais c'est un motif sur lequel on ne saurait revenir, l'ayant expliqué plus haut (fig. 34, A)[1]. A la place des « besants », ce sont aussi des *anneaux* (fig. 34, B), le disque

1) P. 77.

solaire, et, sur une monnaie épiscopale de Genève, c'est un anneau et trois globules[1] (fig. 34, H 4). Si, dès l'art antique, le svastika est cantonné de quatre *croisettes*, les pièces du moyen âge offrent même détail (fig. 34, C). On aperçoit sur des monnaies gauloises, entre les branches, des rosaces solaires, des triscèles, des haches (fig. 34, D et E)? Voici, à maintes reprises et jusqu'à une date très basse, ces *rosaces* (fig. 34, D 3-5), ce *triscèle* dégénéré en Y (fig. 34, E 3). Sur les deniers épiscopaux de Lausanne, c'est ce que l'on a appelé une *barbe de plume*, une *pointe de flèche*, affectant des formes variables[2] (fig. 34, H 3-7) ; en nous rappelant la croix entre les branches de laquelle sortent des rameaux de même forme, sur une agrafe barbare (fig. 34, H 2), ou la croix de Romainmotier portant en elle ces rameaux (fig. 36, 1), nous pensons que ces dites barbes de plumes sont plutôt des végétaux stylisés et dégénérés. Ce sont encore les *signes en S* (fig. 34, F), *pectiniformes* (fig. 34, J), *ancrés* (fig. 34, K)...

***

Quant aux formes de la croix elle-même, on n'aura pas de peine à reconnaître tous les types des croix équilatérales d'autrefois. Mais, dira-t-on, la *croix tréflée* (fig. 34, H1 35, 1), dite de Saint-Maurice, qui orne si souvent les monnaies du moyen âge, par exemple celles de Savoie, et qui serait la forme revêtue par la plus ancienne croix-armoirie de Genève[3] ? Ne voit-on pas encore le trèfle, ou les trois points disposés en triangle, cantonner la croix avec les globules, et se répéter dans le fronton du temple, sur les monnaies frappées aux XIII-XIVe siècles à Nyon par Louis de Savoie, baron de Vaud[4] (fig. 35, 5)? Assurément le motif tréflé a facilement pu symbo-

1) Demole, *Numismatique de l'évêché de Genève*, p. 106, n° 224.

2) Blanchet, *op. l.*, pl. I.

3) Blavignac, *Armorial genevois*, pl. V, 11. Ci-dessous, p. 94.

4) *Ibid.*, pl. 37, 12 ; Blanchet, *op. l.*, p. 53, 81 sq. ; 84, 29, pl. II. Sur le droit de battre monnaie concédé à Louis de Savoie par l'évêque de Genève, après contestations, Gautier, *Hist. de Genève*, I (1896), p. 200 ; de même, contestations avec le comte de Genevois battant monnaie à Annecy (1356), *ibid.*, p. 241-2.

liser dans l'iconographie chrétienne la Trinité, mais son origine est ici bien antérieure au christianisme, et remonte à l'âge du fer.

A cette époque, le nombre trois possédait une vertu prophylactique, sans doute en relation avec les trois moments de la course du soleil que nous avons étudiés plus haut [1], et cette croyance a influencé les formes artistiques. Souvent on aperçoit les disques et les globules solaires groupés par trois, et or-

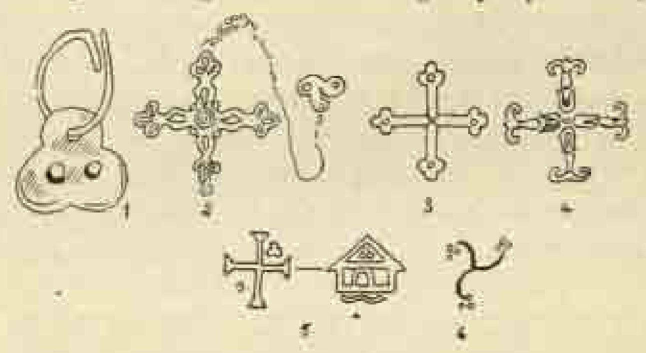


Fig. 35. — Trèfle et croix tréflée.

1. Rondelle cranienne, amulette de l'époque de la Tène, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1206, fig. 560,8
2. Chaînette de la Gorge-Meillet, Marne, avec croix tréflée et amulette en triple S., *ibid.*, p. 1193, fig. 508.
3. Croix tréflée de Saint-Maurice, sur un missel du xve siècle, Blavignac, *Armorial genevois*, pl. V, 14.
4. Croix sur monnaie genevoise, Demole, *Histoire monétaire de Genève*, pl. I, 5; V, 43.
5. Monnaie de Louis de Savoie, baron de Vaud, Nyon, 1308, Blavignac, *op. l.*, pl. XXXVII, 12.
6. Triscèle et trois globules, Déchelette, *Manuel*, I, p. 458, fig. 190, 20.

dinairement en triangle; ils alternent, disposés de la sorte, avec la tête du soleil dans la barque, sur une plaque de bronze de Bohême (fig. 6, [4]) [2]; ailleurs, ils terminent les branches du triscèle [3] (fig. 20, 35, [6]). L'art barbare, on l'a vu, a conservé, avec son sens primitif, cette disposition ternaire et triangulaire [4]. Mais ces globules et disques solaires, en se rapprochant les uns des autres et en s'accolant, donnent le trèfle. A

1) Cf. p. 14, note 5. Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1527, La croyance aux vertus magiques du nombre trois et ses influences sur l'art celtique.

2) *Ibid.*, p. 1510, fig. 690. Ci-dessus, fig. 6 [4], 13 [10].

3) Cf. le tableau de Déchelette, ci-dessus, fig. 20.

4) Cf. p. 14.

l'époque de la Tène, une rondelle crânienne est découpée en forme de trèfle et percée de trois trous[1] (fig. 35, [1]). De la Gorge-Meillet (Marne), provient une chaînette en bronze, ornée à une extrémité d'un motif en triade d'S, et à l'autre d'une croix dont les branches sont tréflées[2] (fig. 35, [2]). Et des rouelles des âges du bronze et du fer montrent aussi cette croix à extrémités trilobées dans des cercles concentriques (fig. 22 [4]).

Ne sont-ce pas là les véritables prototypes de la croix tréflée de notre moyen âge ? N'est-ce pas la croix solaire que terminent les trois soleils disposés en triangle et rapprochés les uns des autres de façon à ne former qu'un motif, le trèfle, alors qu'ailleurs la même croix, on l'a vu, orne ses branches d'un disque seul ou d'un autre symbole équivalent[3]?

⁂

En un mot, car ce n'est pas le lieu d'étudier en détail la numismatique de notre pays depuis le haut moyen âge jusqu'aux temps modernes, la filiation de ces emblèmes est certaine. Croix et symboles qui l'accompagnent ne font que continuer l'antique croix solaire et ses équivalents, en se rattachant à eux par les monnayages gaulois, mérovingien, carolingien, comme par toute l'ornementation barbare qu'on a examiné plus haut. Qu'il s'agisse des monnaies épiscopales de Lausanne, Saint-Maurice, Sion, Genève, etc., ou des monnaies des comtes et ducs de Savoie[4] et de Genevois[5], qu'il s'agisse de pièces du xe ou du xve siècle, ce sont toujours les vieux motifs préhistoriques qui les ornent.

1) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1296, fig. 560, 6 ; p. 1528.

2) *Ibid.*, p. 1193, fig. 508.

3) P. 70. L'attraction de la croix.

4) Sur la numismatique de Savoie, cf. A. van Gennep, *Bibliographie numismatique des princes de la maison de Savoie*, Rev. suisse de numismatique, 1897, VII, p. 661 sq.; Blanchet, *op. l.*, p. 103 sq. ; Ladé, *Contribution à la numismatique des Comtes de Savoie*, Rev. suisse de numismatique, 1894, 4, p. 100 sq. ; id., *des ducs de Savoie*, 1901, XI, p. 5 sq., etc.

5) Demole, *L'atelier monétaire des Comtes de Genevois à Annecy* (1356-1391), Mém. Soc. d'hist., 1883 ; id., *La Zecca dei Conti del Genevese ad Annecy*, Rivista italiana di numismatica, XVII, 1904.

Toutefois, les monnaies épiscopales de Genève vont seules retenir notre attention, puisqu'elles sont un des chaînons nécessaires pour arriver au temps où la croix cédera la place au soleil sur les pièces genevoises.

C. — *Les monnaies épiscopales de Genève.*

Les monnaies des évêques de Genève[1], qui remontent à la fin du x[e] siècle, perpétuent jusqu'en plein xv[e] siècle le motif de la croix équilatérale, seule, ou cantonnée de globules et d'S, avec sur l'autre face d'abord le temple[2], puis la tête de Saint-Maurice[3] et celle de Saint-Pierre[4], patron de la ville. Les plus anciennes, celles de Conrad[5], d'Aldagodus[6], de Frédéric[7], de Guy de Faucigny[8], ont au droit le temple, au revers la croix pattée, avec ou sans les globules (fig. 33, [1-2]). Certains deniers de Guy de Faucigny portent la tête de saint

1) Liste des évêques de Genève, Gautier, *Hist. de Genève*, I (1896), p. 7 sq., 46 sq.: évêques du xi[e] siècle, p. 86 sq.

Sur le monnayage épiscopal de Genève, *Mém. Soc. d'Hist. et d'Arch. de Genève*, V, 1847, p. 355 sq.; Blavignac, *Armorial genevois*, p. 277 sq.; Gautier, *op. l.*, I (1896), p. 180, 200; Blanchet, *Mémoire sur les monnaies des pays voisin du Léman*, p. 86 sq.; Grossmann, *Une trouvaille de monnaies des évêchés de Genève et de Lausanne faite dans le Mandement*, Rev. suisse de numismatique, IX, 1900, p. 5 sq.; Ladé, *Le trésor du Pas-de-l'Echelle, contribution à l'histoire monétaire de l'évêché de Genève*, 1895 (le travail qu'il annonçait, p. 122, note 2, sur le monnayage épiscopal jusqu'à la fin de l'atelier, placée vers 1359, n'a pas paru; p. 11 sq.); Demole, *Denier au nom de Frédéric*, Rev. numismatique, 1887, p. 176; id., *Hist. monétaire de Genève*, p. 4 sq.; id., *Numismatique de l'évêché de Genève aux XI[e] et XII[e] siècle*, Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève, XXXI, 1908; id., *Visite au cabinet de numismatique*, 1914, p. 4 sq. Sur la succession des différents types, Ladé, *op. l.*, p. 125 sq.

2) Demole, *Numismatique*, p. 39 sq.

3) *Ibid.*, p. 69 sq.

4) *Ibid.*, p. 21, 73 sq.

5) Blavignac, *op. l.*, p. 231, 278-9, pl. XXXVII, 1; Demole, *Numismatique*, p. 4; id., *Visite*, p. 5, n° 5; Ladé, *Un nouveau denier de Conrad, évêque de Genève*, Rev. suisse de Numismatique, 4, 1894, p. 95 sq.

6) Blavignac, p. 279, pl. XXXVII, 2; Demole, *l. c.*; id., *Visite*, p. 5, n° 6; Blanchet, *op. l.*, p. 88, pl. VII, 2, p. 48.

7) Demole, *Numismatique*, p. 4 sq. (1032-1073); id., *Visite*, p. 6.

8) *Ibid.*, p. 64 sq. (1078-1120); *Visite*, p. 6.

Maurice [1]. Quant à la tête de saint Pierre, elle apparaît sur des essais de deniers frappés en même temps que ceux au type du temple, sous Frédéric [2]; enfin la série uniforme avec la tête de saint Pierre (fig. 33, 6) [3], ayant au revers la croix cantonnée des quatre globules, nous conduit depuis 1060 environ jusqu'au milieu du XIIe siècle [4].

***

On voit que ces types monétaires n'offrent aucune originalité, puisqu'ils continuent ceux des temps carolingiens. L'interprétation de leurs emblèmes ne saurait donc nous attarder : c'est encore la croix païenne survivant dans le christianisme, avec les quatre globules dont l'origine et le sens ont été définis plus haut [5]. On notera, sur un denier d'Humbert de Grammont (1120-1135), au type banal de Saint-Pierre [6], que l'un des dits « besants », plus gros, revêt l'aspect d'un anneau (fig. 34, B 1), alors que les autres globules, dégénérés, et ayant perdus leur sens primitif, sont devenus carrés [7] : l'anneau cantonnant la croix, réminiscence de l'anneau solaire [8], est fréquent dans le monnayage du moyen âge [9] (fig. 34, B 2-5).

***

Depuis le milieu du XIIe siècle jusqu'à la fin de l'atelier épiscopal [10], les motifs des cantons changent, et ce sont, ou deux S, ou un S et un globule (fig. 36, 3) [11]. Ce nouveau

1) *Ibid.*, p. 69 sq.; Ladé, *op. l.*, p. 48 sq.
2) Demole, *op. l.*, p. 54, n° 53.
3) *Ibid.*, p. 73 sq.; Ladé, *op. l.*, p. 63 sq.
4) Ladé, *op. l.*, p. 125 sq.
5) P. 77.
6) Demole, *Numismatique*, p. 106, n° 224.
7) *Ibid.*, p. 54, 74, note 2.
8) Sur cet anneau, cf. p. 65.
9) Bâle, Zurich, etc. Cf. p. 81.
10) Grossmann place ces monnaies entre 1200 et 1360, *op. l.*, p. 21; Ladé, *op. l.*, p. 127.
11) Blavignac, *op. l.*, pl. XXXVII; Grossmann, *Rev. suisse de numismatique*, X, 1900, p. 6 sq.; Blanchet, *op. l.*, p. 88 sq., pl. IV, n° 16, p. 39, 48; Demole, *Visite*, p. 7.

signe, qui apparaît aussi dans le monnayage épiscopal de Lausanne[1], a souvent intrigué les numismates : ils y ont vu l'initiale de l'épithète *sancta*, *sanctissima*, appliquée à la ville de Genève, ou l'abréviation de *signum sedis*, *sanctissima sedes*[2], indiquant que la croix est le signe, la marque des droits monétaires de l'évêque souverain de Genève[3]. Mais, quel que soit le sens que ce signe ait pu prendre à une époque tardive, on ne peut hésiter à reconnaître en lui la survivance du très vieux symbole celtique, dont il a été question maintes fois plus

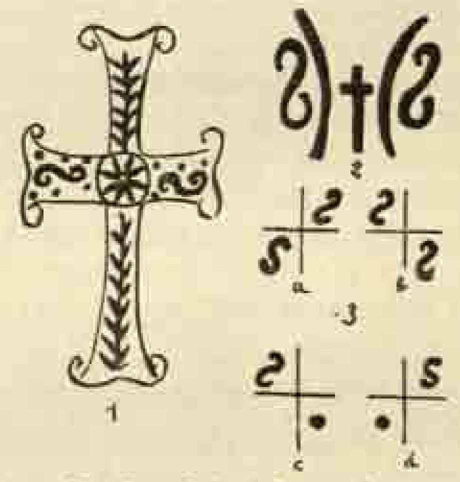


Fig. 36. — Croix et signes en S.

1. Croix de l'ambon de Romainmotier, VIII[e] s., Besson, pl. IV, p. 23 sq.
2. Barrière Flavy, pl. 44,1. *Cf.* figure 31, n° 9.
3. Monnaies épiscopales genevoises.
   a. Blavignac, *Armorial genevois*, pl. 37, 3, 4, 5.
   b. *Ibid.*, pl. 46,5.
   c. *Ibid.*, pl. 37, 8, 9, 10 ; 46,6.
   d. *Ibid.*, pl. 37,11.

haut[4], qui accompagnait souvent la rouelle, la roue crucifère ou la croix[5], aux époques du bronze et de la Tène, et dont le

1) Blanchet, *op. l.*, pl. 1, 2, p. 20, 48.

2) Demole, *Visite*, p. 7.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 282. Sur les symboles pris pour des lettres, *cf.* p. 59, note 5, 63, note 2 ; 81, B[3].

4) Cf. p. 58.

5) Pour ne citer qu'un exemple caractéristique et bien connu, rappelons le Jupiter du Châtelet, tenant la foudre, la rouelle et un faisceau d'S. Déchelette, *Manuel*, II, 1, p. 466, fig. 196 ; S sur rouelle, *ibid.*, II, 2, p. 891, fig. 378, etc.

christianisme avait hérité, en continuant à l'associer à la croix devenue chrétienne. Faut-il rappeler la croix de la Gorge-Meillet avec triade d'S (fig. 35, [2]), le triscèle[1] cantonnant la croix sur des monnaies gauloises (fig. 34, [8]), plus tard, dans l'art gallo-romain, le collier des Fins d'Annecy, avec rouelle crucifère et symboles en S (fig. 25, [1]), puis, dans l'art barbare, la croix de l'ambon de Romainmotier[2] (fig. 36, [1]), ou, sur une agrafe de Villeret (fig. 36, [2]) la croix accostée de deux S? Les exemples de ce groupement, très nombreux, permettent de rattacher sans lacune les monnaies du moyen âge, où il apparaît, aux anciens motifs celtiques.

***

Il faut encore considérer les motifs placés dans le fronton du temple. Leur équivalence avec ceux des cantons apparaît par exemple sur les monnaies de Louis de Savoie, où le même emblème, trèfle ou trois points (fig. 35, [5]), orne les cantons et le fronton. Si, sur certains deniers épiscopaux de Genève, la croix du revers est cantonnée, c'est que le droit, ayant la tête de saint Maurice ou celle de saint Pierre, ne pouvait porter ces emblèmes (fig. 33, [6]); en revanche, quand ils figurent dans le fronton, la croix du revers est le plus souvent dégagée de ces accessoires (fig. 33, [3]).

Sur les deniers au nom de Frédéric, le fronton renferme le disque[3], le croissant[4], la croix avec disque posé à la rencontre des branches (fig. 33, 7)[5], motifs que l'on connaît

1) Sur les triples S, *ibid.*, p. 1518.

2) Besson, pl. IV. On retrouve dans cette croix quatre motifs qui cantonnent les croix du monnayage ultérieur, globules, rosace, signes en S, branche végétale (cf. monnaies de Lausanne). Voir pour ces motifs le tableau, fig. 34.

3) Demole, *Numismatique*, p. 41; Ladé, *Le Trésor du Pas de l'Échelle*, p. 18-9, voit à tort dans ce disque un O (sur la confusion entre lettres et symboles, cf. p. 88, note 3).

4) Demole, *op. l.*, p. 65, n° 87, p. 67, n° 96-101.

5) *Ibid.*, p. 11, 40-1; Ladé, *op. l.*, p. 15. La croix à disque central remplace parfois aussi, au début de la légende la croix ordinaire, Demole, p. 42-3, 54. M. Demole considère ce motif comme l'emblème de la puissance impériale, mais ce sens ne peut être que secondaire.

suffisamment maintenant pour qu'il soit inutile de les expliquer[1]. Mais quel est le sens de cet E lunaire renversé[2] ? On a proposé diverses explications. Est-ce la schématisation d'un navire[3] ? M. E. Demole suppose que c'est le monogramme de Conradus Imperator, soit un I dans le C ; il reconnaît aussi la lettre C dans le croissant qui apparaît seul sur certaines pièces (Conradus). Mais le savant numismate genevois ne paraît guère satisfait de sa propre explication, et avoue que la présence d'un monogramme dans le fronton d'un temple est bizarre[4].

En réalité, et les autres symboles qui apparaissent à la même place auraient suffi à le faire soupçonner, il s'agit d'un emblème cosmique et non d'un monogramme. Ce signe, l'ornementation barbare l'a déjà présenté à plusieurs reprises ; on voudra bien se reporter à ce qui a été dit plus haut à ce sujet, et rapprocher le soi-disant monogramme de Conradus Imperator des motifs groupés sur la figure 13. C'est la stylisation de la barque portant dans sa courbure un des symboles du soleil, soit aniconique (S, disque, croix, globules), soit iconique (personnage en pied, ou tête seule). Parmi ces symboles, on voit parfois dans la courbure un trait vertical (fig. 13,[10-12]), qui est celui de nos monnaies épiscopales. On a fait observer, en étudiant ce motif, que la courbe de la barque dégénérée se confond facilement avec un autre symbole non moins fréquent, le croissant lunaire, seul, ou portant entre ses cornes l'image du soleil (fig. 13,[13-15]) : or, si le croissant apparaît seul dans le fronton de quelques

1) Cf. disque, p. 65 ; croissant, p. 55 ; croix à disque central, p. 73, fig. 32, n° 22 sq.

2) Demole, *op. l.*, p. 8 sq., 39 sq. ; Ladé, *op. l.*, p. 14 sq., 19.

3) Demole, *l. c.* Cf. lampe romaine du Musée de Genève, découverte à la rue Etienne-Dumont, avec trirème, C 1408.

4) « Il est bien plus anormal de constater un signe quelconque dans le fronton du temple, et l'on doit en conclure que tout est exceptionnel dans cette curieuse monnaie », Demole, *l. c.* ; Ladé, *op. l.*, p. 19 : « La présence d'un signe dans le tympan était tout à fait insolite sur les monnaies au type du temple carolingien. » Remarquons toutefois que sur certaines pièces rhénanes au type du temple, les colonnes dégénèrent en lettres. Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 919.

deniers épiscopaux de Genève, sur un d'eux on le voit entourer le disque solaire (fig. 33,[7])[1], ce qui confirme bien le sens donné au dit E lunaire.

Nous ne pouvons donc plus répéter avec Ladé : « Le résumé de tout cela, disons-le franchement, c'est qu'on ne connait pas la signification des signes ou lettres inscrits dans le tympan du temple des Fredericus[2] ».

Si la présence d'une lettre dans le fronton du temple carolingien étonnait les numismates, celle d'un emblème solaire à cette place n'a rien qui doive surprendre l'archéologue, puisque dès les temps les plus anciens, on aima à y inscrire un symbole de la foudre, de l'éclair, du soleil, destiné à préserver par la vertu du semblable l'édifice[3], tout comme on ornait des mêmes motifs, et dans le même but, les antéfixes et les acrotères[4]. N'y voit-on pas souvent l'aigle solaire[5], ou le disque du soleil confondu avec le bouclier, et, comme sur les pierres tombales de Genève[6], lançant à droite et à gauche non pas des lances, mais des éclairs; ou encore le disque dans le croissant, sur une stèle d'Avenches[7]?

Encore un détail. Sur un denier de Frédéric, les angles du fronton qui renferme la croix à disque central, « sont comme encadrés par la lettre C; il en est de même des deux degrés du temple, accostés chacun d'un C, à droite et à gauche. Enfin trois C accolés viennent remplacer la croisette de la légende, pour former une sorte de nœud[8] ». On reconnaîtra dans ces signes l'antique motif en C, qu'on a vu s'unir dès l'art celtique à d'autres symboles solaires, et persister dans l'art du haut moyen âge[9]. Si toutefois les trois C ne sont

1) Demole, *Numismatique*, p. 49, n° 37.
2) Ladé, *Trésor du Pas de l'Échelle*, p. 19.
3) S. Reinach, *Aetos-Prometheus*, Cultes, mythes et religions, III, p. 68 sq.
4) *Cf.* p. 19.
5) Cf. S. Reinach, *l. c.*
6) Ci-dessus, p. 59.
7) *Ibid.*
8) Demole, *Numismatique*, p. 11, fig., p. 40-1.
9) *Cf.* p. 57.

pas une simple triade de ce symbole, tout comme on connaît des triades d'S[1], on peut supposer qu'il s'agit de l'ornement trilobé, du trèfle, dont l'origine préchrétienne a été signalée plus haut[2].

***

La hantise des images cosmiques est si forte dans le monnayage du moyen âge, que sur certains deniers au type de saint Pierre de style très dégénéré, la tête du saint arrive à n'être plus que des croissants et des triangles[3], tout comme, sur une monnaie de Lausanne, les colonnes du temple deviennent des « besants », des globules[4].

Du reste, on ne saurait qu'être frappé de cette abondance de signes célestes en contemplant les monnaies et les sceaux du moyen âge jusqu'au XVe siècle. A Genève, sur le sceau de Guillaume de Duyn (XIIIe s.), c'est à droite et à gauche du personnage, un croissant et une étoile[5] ; sous la main bénissante de l'évêque Henri (XIIe s.), c'est encore un croissant[6]. Ce sont des lunes, des étoiles, à côté des têtes des évêques de Bâle[7], de Lausanne[8], ou sur les sceaux des princes de Savoie[9].

En résumé, il n'y a aucun doute à conserver sur le sens de la croix des monnaies épiscopales de Genève qui se main-

1) Cf. p. 89, note 1.
2) Cf. p. 83.
3) *Rev. suisse de numismatique*, X, 1900, p. 8 sq., n° 8-9.
4) Blanchet, *op. l.*, pl. VII, 6, p. 30.
5) Blavignac, *Armorial genevois*, pl. XXVIII, 1, p. 263.
6) *Ibid.*, p. 240, 263.
7) Ex. *Rev. suisse de numismatique*, 1905, XIII, p. 54 sq.
8) Ex. Mayor, *Contribution à la sigillographie de l'ancien évêché de Lausanne*, Rev. suisse de numismatique, 1893, 3, p. 171, 340.
9) Blavignac, *op. l.*, p. 263.

Sur le sceau d'Amédée V (1390), au type habituel de la croix de Savoie, en bordure une étoile cantonnée de quatre points. C'est la survivance du motif antique de la croix solaire cantonnée des quatre disques. Blavignac, *op. l.*, pl. XLIII, 4; en général à cette place, la croix, *ibid.*, n° 3 (sceau de Béatrix de Faucigny, 1279), comme sur les monnaies épiscopales de Genève et les monnaies ultérieures, où nous avons vu cependant aussi la croix à disque central remplacer la croix simple, p. 89, note 5.

tient jusqu'au XVe siècle : elle continue la croix solaire du paganisme, en l'accompagnant toujours des symboles équivalents antiques, revêtus d'idées chrétiennes.

D. — *La croix, anciennes armoiries de Genève.*

Blavignac a consacré un chapitre de son excellent travail au symbole « de la croix, armoiries primitives de la communauté genevoise »[1]. Il suppose qu'elle apparaissait déjà en 1291 sur un sceau de la communauté, que l'évêque aurait ordonné de détruire[2]. Mais l'exemple connu le plus ancien serait celui d'un missel de la Bibliothèque Publique, où la croix tréflée voisine avec l'aigle et la clef[3]. Bornons-nous à rappeler qu'à la fin du XVIe siècle encore — une peinture satirique exécutée vers 1563 en est la preuve —, la croix était considérée comme l'emblème des Genevois[4]. C'est elle que choisissaient comme signe de ralliement, au dire de Roset, les anciens Genevois qui s'opposaient à la domination étrangère de Calvin[5]. Elle se confondait facilement alors avec celle des Confédérés[6], parce que toutes deux ont même origine païenne[7], mais son indépendance historique à l'égard de celle-ci est bien prouvée par les réclamations que Berne adresse au Conseil en 1593 au sujet de la croix des six-quarts, qui ressemble trop à celles de Berne, de Fribourg et de Soleure. « Il est enjoint au Conseil de Genève de changer

1) *Armorial genevois*, p. 24 sq.

2) *Ibid.*, p. 24.

3) *Ibid.*, p. 25, pl. V, 11.

4) *Ibid.*, p. 33.

5) *Ibid.*, p. 27.

6) Une ordonnance du Petit Conseil de 1557 décide « que la devise de Genève est la croix blanche comme les Suisses ». — « Il y avait donc dans cet arrêté, dit Blavignac, *op. l.*, p. 27, et liaison avec nos combourgeois suisses et tradition de l'ancienne armoirie de Genève ».

7) La tradition veut que la croix fédérale dérive de la croix donnée à Schwytz par la papauté. Mais on pourrait prouver, étant donnée l'importance du culte de la croix solaire dans notre pays avant le christianisme, la filiation de l'une à l'autre. Sur la bannière schwytzoise, P. Vaucher, *A propos de la bannière de Schwytz*, Mélanges d'Hist. nationale, Lausanne, 1889, p. 37-39 ; id., *Encore un mot sur la bannière schwytzoise*, Indicat. d'Hist. suisse, 1, 1870, n° 3, p. 60-1.

la croix des demi-batz, attendu qu'elle rappelle celle que les trois états ont accoutumé de placer sur leurs monnaies.... Ayez à vous abstenir d'y mettre la croix usitée par nous et le reste de nos alliés [1]. »

Cette croix de Genève, était-elle, comme on l'a dit, la croix tréflée de Saint Maurice, emblème religieux choisi comme symbole d'autorité et de liberté acquise ? Était-ce celle de Savoie? Était-elle en relation avec les Croisades [2] ? Mais toutes, qu'elles soient de Savoie, de Saint-Maurice, de Genève, qu'elles ornent les monnaies de n'importe quelle ville de Suisse, sont des dérivations de l'antique croix solaire, dont le souvenir, on vient de le voir, a persisté pendant tout le moyen âge.

*
* *

Un détail en est un témoignage certain. Comme les Suisses [3], les soldats genevois portaient sur leurs habits la croix, répétée « sur l'estomach et derrière les épaules » [4]. C'est là une survivance bien connue, sous forme chrétienne, d'un antique usage païen. On aimait, et cela en des contrées très diverses, à porter sur soi des symboles divins qui protégeaient contre le mal. Les guerriers surtout avaient besoin de cette prophylaxie [5]. Le plus souvent, ce sont des motifs so-

1) Demole, *Histoire monétaire de Genève*, p. 64, 146, 158, 250.

2) Cf. Blavignac, *op. l.*, p. 24, 32, note 3 (sur la croix de Savoie, p. 302 sq.); Gautier, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, XV, 1865, p. 25; id., *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 124 sq.

3) Sur cet usage en Suisse, Gautier, *op. l.*, p. 18 sq. Mention dès 1339, à la bataille de Laupen. Ex. vitrail du xve siècle, au Musée national de Zurich, où un personnage tenant les armes des Chevron-Villette, a la croix suisse sur sa poitrine, Vulliéty, *La Suisse à travers les âges*, p. 266, fig. 547.

4) Blavignac, *op. l.*, p. 26; *Mém. Soc. d'hist.*, XV, 1865, p. 5, 25.

5) Symboles prophylactiques sur les armes, depuis l'âge du bronze, pendant tout l'âge du fer, Déchelette, *Manuel*, II. 3, p. 1311 sq.; à l'époque mérovingienne, Barrière-Flavy, *op. l.*, pl. XV, ci-dessus, à propos de l'ornement losangé, p. 64; reliques chrétiennes encastrées dans les armes pour rendre le possesseur invulnérable, ou formules diverses gravées, Le Blant, *Notes sur quelques anciens talismans de bataille*, Mém. Acad., I. B. L., 34, 1895, p. 113 sq.

laires qui sont adoptés. Il est facile, et je l'ai fait ailleurs[1], de citer de nombreux monuments où le svastika, la roue, la croix (fig. 37, [2]), le disque simple ou radié, tous symboles solaires aniconiques, où bien le scarabée[2], le masque de lion[3], symboles solaires animés, sont placés sur la poitrine, soit portés comme pendeloques, soit peints ou tissés sur les vêtements[4]. Les chrétiens n'ont eu garde de négliger ce rite; ils l'ont adopté comme tant d'autres, en lui donnant un sens nouveau; souvent même, voulant christianiser une idole païenne, ils ont gravé sur sa poitrine le signe chrétien de la croix, sans se douter qu'ils suivaient une très vieille tradition au sens oublié, et que leur croix était jadis celle du soleil. Certaines agrafes de l'art barbare permettent de saisir la transition. Sur celle de Marnens, au Musée de Lausanne, déjà citée[5], la poitrine des personnages porte le signe pectiniforme (le panneton de la clef laconienne pris comme symbole); sur celles de la Balme, au Musée de Genève[6], c'est le disque radié (fig. 37, [1]), ou le disque avec point central[7]. Ailleurs, on voit l'étoile à six rais, ou la croix équilatérale[8]. Si donc, dans l'iconographie, Saint Thomas d'Aquin porte un soleil sur la poitrine, ce n'est point, comme le dit la légende, parce qu'il aurait paru après sa mort avec cet emblème, comme signe de la pureté de ses actes[9]; ce n'est pas non plus par une sorte de rébus que sur certaines de ses images, ce soleil est pendu par une chaînette à son cou, « Catena aurea » étant le titre d'un de ses

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 284 sq.

2) Maspéro, *Guide du visiteur au musée du Caire* (3), 1914, p. 319 sq., 322.

3) Sur la poitrine du Kronos mithriaque, *Rev. arch.*, 1914, II, p. 8, fig., p. 21; Cumont, *Compte-rendu Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1905, p. 148, fig; cf. muffle de lion radié, sur un fragment de vase d'Annecy, Marteaux-Le Roux, *Boutae*, p. 242, fig.

4) Cf. cuirasses celtiques avec S, svastikas, rouelles, Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1156; p. 892, 467, 438; vases grecs, p. 435-6, etc.

5) Barrière-Flavy, pl. 37, 1. Cf. p. 60.

6) *Ibid.*, pl. 40, 2, E 404. Cf. p. 13.

7) *Ibid.*, pl. 40, 3.

8) *Ibid.*, pl. 38, 6.

9) Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 98.

ouvrages ; il portait l'antique soleil païen identifié à Jésus, le Soleil de Justice.

Mais les soldats genevois ne portaient pas seulement la croix sur la poitrine : elle se répétait symétriquement dans le dos. Il ne fallait pas protéger un seul côté du corps contre les mauvaises influences, il fallait aussi, éviter les coups qui auraient pu survenir par derrière. C'est pourquoi l'on voit sur plusieurs monuments antiques, et spécialement dans les pays

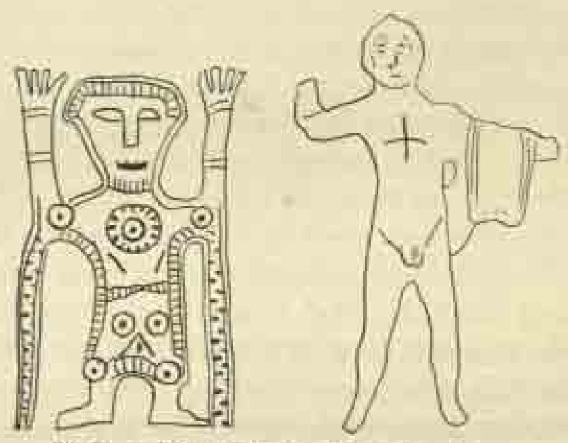


Fig. 37. — Disque radié et croix sur la poitrine.

1. Agrafe de la Balme, Musée de Genève, Barrière-Flavy, pl. XL, 2.
2. Figurine romaine en bronze d'Héraklès, Musée de Neuchâtel, *Indicateur d'antiquités suisses*, 1913, p. 93, n° 1 ; 1914, p. 284.

celtiques, deux disques, l'un sur le dos, l'autre sur la poitrine, reliés par des chaînettes ou des bandelettes, et la nécropole ibérique d'Aguilar de Anguita a même livré cette amulette, prototype du scapulaire chrétien[1]. Ainsi la croix de Genève, toute chrétienne de sens qu'elle était à cette époque, n'était que l'héritière de la croix vénérée dans nos pays dans l'antiquité, et restait même affectée aux mêmes usages.

E. — *Les monnaies genevoises depuis 1535. De la croix au soleil.*

La monnaie épiscopale au type traditionnel de la croix

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1914, p. 286, ex. divers.

dura jusqu'en 1448[1]. A cette époque, le comte de Savoie ouvrit à Cornavin un atelier dont les produits supplantèrent ceux de l'évêque[2]. Ce ne fut qu'en 1535 que les citoyens genevois rouvrirent l'ancien atelier[3]. Jadis, dès 1300, ils avaient exercé une surveillance sur l'émission des monnaies; ils croyaient au XVI[e] siècle reprendre un de leurs anciens droits abolis[4], alors qu'en réalité seul l'évêque avait eu le privilège souverain de battre monnaie. Il est tout naturel que, renouant la tradition, ils aient voulu conserver les symboles d'autrefois, qui étaient aussi ceux des monnaies de Savoie dont ils se servaient, et ceux des principaux ateliers de la Suisse.

Car une monnaie d'un type entièrement nouveau a moins de chance d'être adoptée que celle dont les emblèmes sont déjà connus dans les relations commerciales. Ce principe de la routine et de l'archaïsme monétaire est bien connu. C'est lui qui maintient pendant des siècles les vieux types helléniques, en particulier celui d'Athènes créé au VI[e] siècle; c'est lui qui incite les princes parthes à faire graver sur leurs monnaies des légendes grecques, devenues incompréhensibles, parce que l'aspect général de ces lettres était connu des populations qui les considéraient comme une garantie de bon aloi[5]. C'est ainsi que les croisés copièrent les dinars

1) Ladé place toutefois la fermeture de l'atelier épiscopal en 1359 ou 1369, *Le trésor du Pas de l'Echelle*, p. 122, note 2, 127.

2) Demole, *Hist. monétaire de Genève*, p. 6, 45, note 2. Ex. de ces monnaies frappées dans l'atelier de Cornavin, Ladé, *Contribution à la numismatique des ducs de Savoie*, Rev. suisse de numismatique, XI, 1901, p. 13, 25, 39; Demole, *Visite*, p. 8, etc.

3) Sur le monnayage genevois depuis 1535, cf. Demole, *Histoire monétaire de Genève de 1535 à 1792*, 1887; id., *Tableau des monnaies genevoises frappées de* 1535 à 1792, 1887; id., *Visite au Cabinet de numismatique*, 1914; Blavignac, *op. l.*, p. 72 sq. Notice sur la monnaie de Genève; Blanchet, *op. l.*, p. 98 sq.; Stroehlin, *Inventaire descriptif des variantes des monnaies de la république de Genève*, 1535-1848, Rev. suisse de numismatique, X, 1900 p. 23, 300; Gautier, *Hist. de Genève*, II (1896), p. 471.

4) Demole, *Hist. monétaire*, p. 5, 8; Gautier, *op. l.*, II, p. 481, note 1.

5) *Rev. arch.*, 1912, II, p. 23.

arabes, que les Lombards inscrivirent sur leur monnayage d'or des lettres sans autre valeur que leur aspect d'ensemble[1]; que les Arabes frappèrent en Europe des pièces à légendes latines et que des évêques chrétiens frappèrent des pièces arabes[2]. La monnaie, étant avant tout un instrument commercial, n'a souvent guère souci des dogmes religieux et politiques, pourvu qu'elle remplisse son but et soit acceptée. Et c'est pourquoi les monnaies gauloises conservaient les vieux symboles solaires, tout comme les monnaies mérovingiennes, carolingiennes, ou celles de l'évêché de Genève, continuaient les types gaulois. En 1564, à Genève, on agita la question de savoir si l'on mettrait sur le revers de l'écu-pistolet l'aigle impérial avec les armes de la ville en cœur, ou si ces dernières auraient une place plus importante, l'aigle impérial étant alors relégué en cimier; la première opinion prévalut, car on fit observer que ce type aurait plus grand cours à l'étranger[3].

*
* *

La croix continue donc à figurer sur les monnaies genevoises, où elle se maintient pendant longtemps avec de légères modifications[4]. Ses variantes de forme, tout comme

1) *Ibid.*

2) Lavoix, *Mémoires sur les dinars à légendes latines frappés en Espagne*, Rev. arch., VII, 1850, p. 671 sq.; de Longpérier, *Observations sur les dinars arabes à légendes latines et les dinars bilingues*, ibid., p. 725 sq.; réponses de Lavoix, VIII, 1851, p. 61 sq., et de Longpérier, p. 135; Rev. arch., V, 1849, p. 400 sq. *De la monnaie arabe frappée dans le moyen âge par les évêques de Maguelone*, et VI, 1849, p. 642 sq.

3) Demole, *op. l.*, p. 117, note 2.

4) Cf. Blavignac, *op. l.*, pl. V. (Cf. fig. 38).

Voici, sur les monnaies de Genève depuis 1535, les plus anciens exemples de la croix :

Sol de 1536, croix feuillue et JHS, Demole, p. 70, 229, pl. III, 27 (variantes ultérieures de la croix, fourchue, p. 70, cf. 230 sq.);

Thaler, 1536, croix remplacée par le soleil et JHS vers 1540-2, p. 92.

Teston, le plus ancien connu, 1539, p. 101-2, 304-5.

Demi-teston, 1539-40, p. 298.

la diversité des symboles dans les cantons qu'on a vue antérieurement, sont souvent dues à la nécessité de discerner

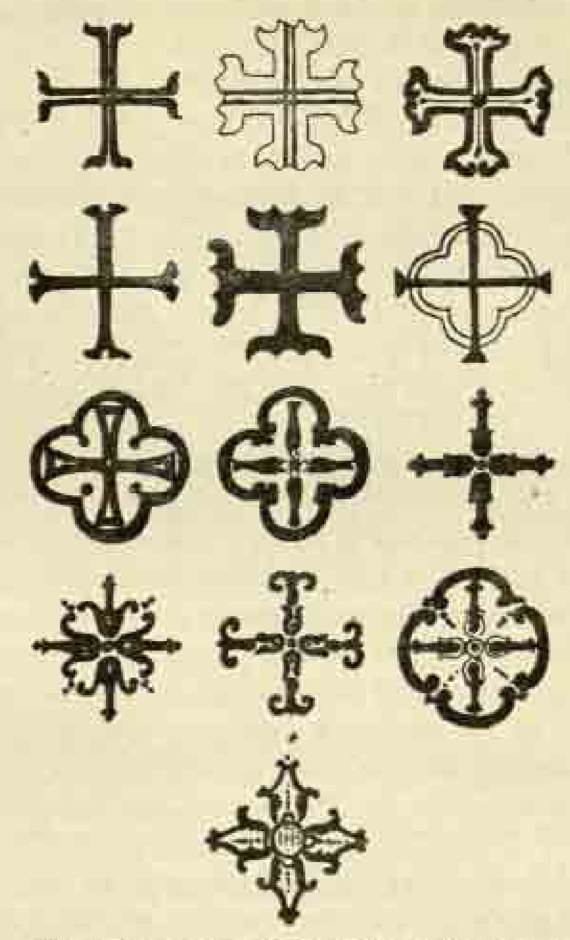


Fig. 38. — Divers types de croix sur les monnaies genevoises, depuis 1535. (Blavignac, *Armorial genevois*, pl. V).

entre elles les valeurs. Ainsi, vers 1542, sans doute pour les

Quart, 1538, on se plaint de la croix, p. 79, qui en 1539 est feuillue, p. 182, et varie sur les exemplaires ultérieurs.

Denier, le plus ancien, 1539, p. 380, 87, pl. 1.

Trois-sols, 1554-1646, croix à balustres, p. 61, 254.

Trois-quarts de 1557, p. 218, en 1715 JHS dans la croix, p. 226.

Six-quarts 1593, p. 250; une croix à balustre remplace la croix pattée à la suite des réclamations de Berne, p. 65 Ci-dessus, p. 93, etc.

distinguer des testons, la croix des demi-testons se transforme, les angles des fourches étant arrondis au lieu d'être aigus[1]. En 1538 on se plaint en Conseil, peut être pour des motifs analogues, de la croix des quarts[2].

Cette croix, c'est la croix équilatérale (fig. 38), dont on a vu l'emploi constant sur les monnaies depuis le VIIIe siècle, et qui dérive de la croix solaire du paganisme. Les formes qu'elle affecte n'ont rien de chrétien, mais éveillent le souvenir des croix si variées de l'art de la Tène, puis de l'art barbare. Qu'elles soient pattées ou encochées, ce sont de vieilles connaissances. La croix tréflée, dont semble dériver les variantes fleurdelisées, trilobées, a été rattachée plus haut à des prototypes celtiques[3]. Que dire de la croix enfermée dans un quadrilobe, que portent certaines de nos monnaies genevoises (fig. 39)? C'est aussi un vieux motif monétaire, qui, fréquent sur les monnaies de Savoie, sur les pièces épiscopales de Bâle dès la fin du xe siècle, dérive de l'ornementation barbare, et n'est en somme que la déformation de la roue solaire crucifère[4]. Ne conserve-t-il pas souvent, ce quadrilobe, à ses angles internes (fig. 39, 10, 11, 12), les quatre globules qui cantonnent la croix solaire dès une très haute antiquité[5], et qui se muent aussi en trèfle (fig. 39, 15-17)? Ne circonscrit-il pas une croix dont les cantons portent les rosaces solaires (fig. 39, 18)[6], ou, sur des monnaies de la Savoie du XVe siècle (fig. 39, 20), le signe que l'on apercevait déjà entre les branches des croix barbares (fig. 39, 19) et qui n'est autre que le vieux symbole en 8[7]?... Mais il est clair qu'à

1) Demole, *op. l.*, p. 102.

2) *Ibid.*, p. 79. Ci-dessus p. 99, note.

3) Cf. p. 83.

4) Comme le trilobe, qui sur certaines de nos monnaies genevoises renferme l'écu de la ville, dérive du trèfle antique. Demole, *op. l.*, pl. II, 21 (1557). C'est une erreur de prétendre que le quatrefeuille et le trèfle n'apparaissent pas dans l'art mérovingien. Blavignac, *Mém. Soc. Hist. de Genève*, VII, 1849, p. 6, note 1.

5) Cf. p. 77, 79.

6) Cf. fig. 34, D.

7) Cf. p. 59.

cette époque le sens primitif de ces motifs, oblitéré par un long usage, était perdu, et qu'ils n'avaient plus qu'une valeur traditionnelle et ornementale. Il ne subsistait plus guère que

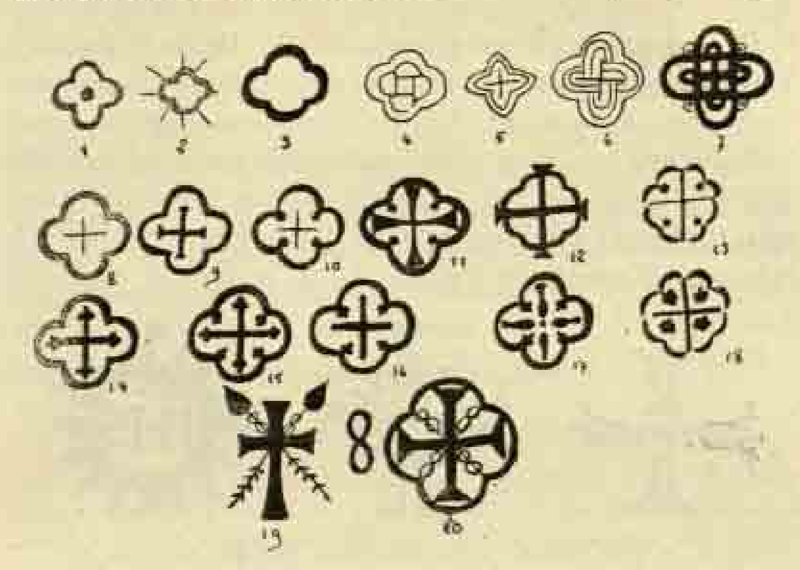


Fig. 39. — Quadrilobe et croix.

1-7. *Art barbare.*
1. Barrière-Flavy, pl. 65,9.
2. *Ibid.*, pl. A5, 7, 8.
3. *Ibid.*, pl. A5,8.
4. *Ibid.*, pl. 55,3.
5. *Ibid.*, pl. 49,1 ; 45,3.
6. *Ibid.*, pl. 53,1, 3.
7. *Ibid.*, pl. 57,15.
8 sq. *Monnaies du moyen âge.*
8. Motif très fréquent à diverses époques, monnaies de Savoie, de France, etc., cf. *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, p. 148, etc.
9. Monnaie épiscopale de Bâle, XIe siècle, *ibid.*, 1905, XIII, pl. XIII, 2.
10. *Ibid.*, XIe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XIII, 1905, pl. IV, 29, 30, p. 45, nº 29-30.
11. *Genève*, XVIe siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. V ; Demole, *Histoire monétaire de Genève*, pl. III, 22 (branches de la croix dépassant le quadrilobe, comme au nº 12.
12. *Genève*, XVIe siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. V, 6 ; Demole, *op. l.*, pl. III, 21.
13. Zurich, XIe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, p. 384.
14. Savoie, XVIe siècle, *ibid.*, XI, 1901, p. 26.
15. Savoie, XVe siècle, *ibid.*, 1896, 6, p. 104.
16. Savoie, XVe siècle, *ibid.*, p. 38 ; 1894, 4, p. 165.
17. *Genève*, XVIe siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. V, 8 ; Demole, *op. l.*, pl. IV, 37, 40.
18. Zurich, XVe-XVIe s., *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, pl. I, 1, 4, 6.
19. Croix cantonnée de feuilles, branches et signes en 8, ci-dessus, fig. 29, 23 et 24, 112.
20. Savoie, XVe siècle, *Rev. suisse de numismatique*, 1896, 6, p. 110, 125, 131, 136, 138, 139.

la notion de luminosité de la croix qui, dès le début du christianisme, avait été transférée de l'antique croix solaire à la

croix chrétienne[1], et qui avait permis le maintien obstiné de tous ces emblèmes célestes restés comme jadis associés à la croix.

*
* *

Ce sens persiste dans la Genève du XVI[e] siècle. Nous avons plusieurs preuves de cette assimilation de la croix au soleil pour cette époque (fig. 40). Le *trigramme JHS*[2] apparaît tout d'abord inscrit au centre de la croix sur le sol de 1536[3] (fig. 40, [1]), soit dès l'ouverture de l'atelier monétaire genevois. On le voit aussi sur les croix flamboyantes (fig. 40, [2])[4], puis sur le disque radié (fig. 40, [3])[5], et ce dernier motif est

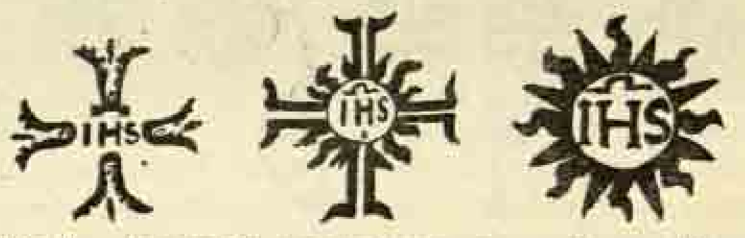


Fig. 40. — Croix végétale, croix flamboyante, disque radié, avec JHS.
1. Sol de 1536, Demole, *op. l.*, pl. III, 27.
2. Deux quarts de 1554, *ibid.*, pl. II, 12.
3. Thaler de 1557, *ibid.*, pl. VIII, 72.

celui qui subsiste dans nos armoiries. N'est-ce pas déjà là un indice qui prouve l'identité de la croix et du soleil? Les vers de Roset (1562) :

> Son nom Jésus (armoirie très digne)
> Dans un soleil se la donna pour signe[6],

qui évoquent le trigramme dans le soleil, pourraient tout aussi bien s'appliquer au trigramme dans la croix, JHS au

1) Cf. p. 52, 74.

2) Sur l'origine de ce trigramme, Perdrizet, *Vierge de Miséricorde*, p. 121 sq., réf.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 27, pl. XIII, 6; Demole, *op. l.*, pl. III, 27 (sol de 1536); trois quarts de 1715, *ibid.*, pl. III, 25.

4) 1554, Demole, *op. l.*, pl. II, 12 (deux-quarts); sur des types ultérieurs, pl. II, 13 (1604); 15 (1709); 16 (1720).

5) Sur le trigramme divin dans le soleil, emblème de plusieurs ordres religieux, civils et militaires du XV[e] siècle, Blavignac, *op. l.*, p. 17.

6) Blavignac, *op. l.*, p. 9.

centre de la croix ou du disque radié, Jésus en personne sur la croix ou sur la roue solaire, tous ces motifs s'équivalent. Le Citadin de Genève (1606) n'avait pas tort de dire que « dans le soleil païen (comprenez la croix qui redevint le disque radié), fut depuis sous le christianisme enclos et enchâssé le précieux sang de JHS, le vrai soleil spirituel notre protecteur[1] ».

*
* *

La devise *Post tenebras spero lucem*[2], modifiée en *Post tenebras lux*[3], dont rien ne prouve qu'elle soit antérieure à la Réformation[4], fournit un autre indice. On a remarqué qu'elle forme avec le soleil ce que l'on appelle un corps et une âme, c'est-à-dire une devise complète, à la fois écrite et

1) *Ibid.*

2) Sur la devise genevoise, Blavignac, *op. l.*, p. 166 sq., 46 sq. ; Baulacre, *Œuvres*, I, p. 227-8 ; Massé, *op. l.*, p. 64, 67 ; Gautier, *Hist. de Genève*, II (1896), p. 472 ; E. Ritter, *Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève*, 1886, 2e série, II, p. 370.

La ballade de Bonivard (1543) « A la loyange de Genève tant sur l'ancienne que nouvelle devise de Genève » est malheureusement perdue.

Le premier monument avec la devise (spero lucem) serait un sceau de 1530. Massé, *op. l.*, pl. III, 1 ; Gautier, *op. l.*, II, p. 473, note 1. Le Conseil ordonna de la placer sur les monnaies dès 1535.

Clef de voûte de l'Hôtel de Ville, avec la double forme *spero lucem* et *lux* avec le soleil. Blavignac, *op. l.*, p. 48.

3) *Post tenebras lux*, pour la première fois sur un sceau, 1544, Massé, *op. l.*, p. 67 ; Blavignac, *op. l.*, p. 51, 168. Avant 1542 déjà, *lux* remplace *lucem* sur les quarts, Demole, *op. l.*, p. 80, 182-3 ; *lux* sur l'écu-soleil de 1540, *ibid.*, p. 121-2, 334 ; *lux* remplaçant *lucem* sur le sol de 1542, *ibid.*, p. 71, 232 ; *lux* sur le thaler de 1557, *ibid.*, p. 93 ; sur les trois-quarts de 1557, *ibid.*, p. 218 ; remplace *lucem* en 1561, sur les testons, *ibid.*, p. 102, 305 ; sur les demi-testons en 1550, p. 298.

4) Gautier, *Hist. de Genève*, II, p. 473. Sur l'origine de cette devise, que l'on a prétendu être antérieure à la Réformation, G. Favre-Bertrand, communication faite à la Soc. d'Hist. de Genève, 1840 ; *Rapport sur les travaux*, p. 15-16 ; *Mém. Soc. Hist.*, VIII, 1852, p. 39 ; *Mémorial*, p. 32 ; elle serait d'origine italienne, *Rapport sur les travaux*, p. 15 ; *Mém. Soc. Hist.*, VII, 1849, p. 162 ; on la trouve aux Baux, près d'Arles, avec la date 1597, communication de H. Gosse, 1877 : *Mémorial*, p. 196 ; Frossard, *Bull. Soc. Hist. du protestantisme français*, XXV, p. 565-7.

figurée[1]. Or c'est la croix qu'elle accompagne[2], tout comme le soleil : elle aussi sert de trait d'union entre les deux emblèmes équivalents. La préoccupation d'unir la devise au symbole apparaît encore en 1722, où l'on voulait supprimer l'aigle impériale au revers de certaines pièces, et y mettre le soleil, « parce qu'il y a plus de rapport avec la devise[3] ». Si l'on se rappelle maintenant que le plus ancien exemple de la croix genevoise, au dire de Blavignac, accompagne l'écu de Genève à l'aigle et à la clef[4], on comprend que cette croix tenait bien alors la place du soleil qui s'est substitué ultérieurement à elle.

***

Mais la *croix flamboyante* (fig. 40,[2] 41,[1-3]) n'est-elle pas sur nos monnaies un stade intermédiaire entre l'ancienne croix et le disque radié ? Ce n'est pas, comme on l'a dit, un soleil posé sur une croix[5], c'est bien la croix elle-même qui fulgure, comme jadis dans l'ornementation barbare[6] ou sur certaines monnaies du moyen âge. Les croix païennes terminées par des disques solaires ou ayant un disque à la rencontre des branches[7], cantonnées de globules ou de croisettes (fig. 34), exprimaient la même idée lumineuse. Mais maintenant, le monogramme de Jésus a imposé son sceau chrétien à l'antique emblème. Cette croix étincelante apparaît, avec JHS, sur les deux-quarts dès 1554, et se maintient sur cette valeur jusqu'en 1750[8]. Elle ornait déjà les vieilles bannières, par

1) Blavignac, *op. l.*, p. 166

2) *Ibid.*, p. 29.

3) On ne s'arrêta toutefois pas à cette considération, et l'on décida « attendu que ce n'est d'aucune conséquence, de continuer l'aigle déployée », Demole, *op. l.*, p. 98.

4) *Op. l.*, p. 25-6, pl. V, 11. Ci-dessus, p. 93.

5) Demole, *Rev. suisse de numismatique*, XVI, 1910, p. 129 sq., etc.

6) Cf. p. 74, fig. 29, 12-13.

7) Fig. 32, n° 22 sq. Cf. la croix à disque central sur les monnaies épiscopales de Genève, p. 89, note 5.

8) Demole, p. 193 sq. ; id. *Emission irrégulière de pièces de six deniers frappées à la monnaie de Genève en 1654*, Rev. suisse de numismatique, XVI, 1910, p. 129 sq. ; Blavignac, *op. l.*, p. 12 et note 1, p. 15, pl. II, 4 (1709).

exemple celle de la Remasse en 1530[1], et pendant longtemps persista sur les étendards avec diverses vicissitudes[2].

*
* *

Dès les premières années de l'ouverture de l'atelier monétaire genevois, apparaît le *soleil* (fig. 40, 3, 41, 4-8), comme disque radié, tel qu'il figure au revers de l'écu-soleil de 1540[3]; et s'il est destiné à coexister longtemps encore avec la croix, il finit toutefois par la supplanter entièrement. Mais ses variantes de forme attestent sa filiation. Ses rayons sont droits ou ondulés[4]; souvent les uns et les autres alternent autour du même disque[5], qui rappelle alors l'ancienne forme de la rosace ou de l'étoile entre les branches de laquelle émergeaient des flammes ou des rayons lumineux[6]. On voudra bien comparer entre autres le soleil placé en cimier sur les mousquetons frappés en 1657[7], avec les croix et rosaces étincelantes de l'ornementation barbare[8].

*
* *

Croix équilatérale, puis croix flamboyante, puis disque solaire : on voit sur certaines séries monétaires la substitution s'opérer graduellement. Si les six-quarts ont avant 1593 une croix pattée, et depuis 1593 une croix à balustre[9], au

1) Blavignac, *op. l.*, p. 13, pl. III, p. 31, note 2.

2) *Ibid.*, pl. VI, 3, p. 19, 29, pl. VII, 3, 4, p. 31, 30, etc. Comme sur les monnaies on voit sur les bannières les différentes formes de croix, seule (p. 121, pl. VI, 4) flammée, et le soleil ; Gautier, *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 32.

3) Demole, *op. l.*, p. 121-2, 335. Cf. le soleil sur les monnaies suivantes : Thaler de 1557, avec JHS, *ibid.*, p. 311, pl. VIII, 72 ; écu pistolet de 1562, *ibid.*, p. 326 ; id., de 1564, *ibid.*, p. 117. Fréquemment sur les types ultérieurs : deux florins de 1602 et des années suivantes, p. 104-5 ; 1620, p. 299 ; 1634, p. 300, pl. VII, 65 ; florin de 1635, p. 297 ; quadruple écu dès 1635, p. 115, etc.

4) Ex. Blavignac, *op. l.*, pl. XX, nº 27 sq. ; XXI, rayons droits seuls, etc.

5) *Ibid.*, pl. XXII, 1 ; XIII, 1, etc. Cf. fig. 41, 5,8.

6) Cf. fig. 28, 27-31, 29, 12-18.

7) Blavignac, *op. l.*, pl. XX, 28 (soleil ou plutôt étoile à quatre branches droites et à quatre flammes).

8) Cf. fig. 29.

9) Demole, *op. l.*, p. 65, 250.

XVIIe siècle quatre flammes sortent des angles de la croix [1]. De même c'est le soleil qui remplace directement la croix équilatérale dès 1540-2 sur les thalers [2]. Enfin sur les deux-quarts ou six-deniers, la croix équilatérale des débuts cède la place à la croix flamboyante en 1750, et celle-ci à son tour disparaît devant le soleil [3] à rayons droits. Les documents historiques témoignent eux aussi qu'on hésita parfois entre les deux emblèmes, croix ou soleil [4].

On remarquera encore que l'écu de Genève avec l'aigle et la clef est placé, sur certaines pièces [5], dans un trilobe dérivé du trèfle préhistorique, dans le soleil sur d'autres [6], et au centre de la croix blanche suisse, lors de l'agrégation de Genève à la Confédération [7] : c'est subordonner en quelque sorte les armes de la ville au vieux soleil conçu sous trois formes analogues, et les mettre sous sa protection, comme ailleurs encore elle sont protégées par l'aigle impériale sur la poitrine duquel elles sont inscrites [8].

Si la croix flamboyante n'est jamais employée en cimier [9], le soleil lui-même n'apparaît pas à cette place dans la première moitié du XVIe siècle sur les monnaies [10]. Sur le sceau de 1530, l'écu n'est pas encore surmonté du soleil [11], mais bien sur le

1) *Ibid.*, p. 65.

2) *Ibid.*, p. 92 ; Blavignac, *op. l.*, p. 83, 8. Sur le trois-sols de 1633, essai non adopté, Demole, *op. l.*, p. 266.

3) Demole, *op. l.*, p. 78, 211 ; Blavignac, *op. l.*, p. 12 et note 1, p. 15.

4) Demole, *op. l.*, p. 117, note 2 (à propos des écus pistolets de 1564).

5) Trois-quarts de 1557, Demole, *op. l.*, pl. II, 21. Ci-dessus, p. 100, note 4. Sur l'origine du trèfle et du trilobe, p. 83.

6) Pièces de 1590, *ibid.*, p. 285-6, 90, pl. V, 49 ; Blavignac, *op. l.*, p. 92 ; cf. aussi, p. 76, pl. II, 7, p. 15 (1re moitié du XVIe siècle). Sur cette union de l'aigle et de la clef dans le soleil, déjà sur des bannières de Willmergen, puis sur des plaques de shakos de la Restauration, *ibid.*, p. 51 et note 3.

7) *Ibid.*, p. 31.

8) Demole, *op. l.*, pl. IX, 77, 79, 81, 83, 84.

9) Blavignac, *op. l.*, p. 176, note 1 ; p. 174 sq. Du cimier, pl. XX, 26-38.

10) Demole, *op. l.*, p. 94. Le soleil remplace l'aigle impériale en cimier sur des thalers de 1567, mais en revanche l'aigle prend la place du soleil au revers, *ibid.*, p. 95-6 ; id., *Bull. Soc. suisse de numismatique*, IV, 1885, p. 130.

11) Massé, *op. l.*, pl. III, 1, p. 64. Ci-dessus, p. 103, note 2.

bas-relief du Collège, de 1558, qui en serait le plus ancien exemple [1]. C'est cette place secondaire, en union plus intime avec l'aigle et la clef, que le soleil a conservée dans nos armoiries, après avoir pendant longtemps mené une existence indépendante, tout d'abord comme croix, puis comme disque radié. Car, suivant une loi constante dans l'évolution des types figurés, les motifs qui ont fait leur temps, et n'ont plus qu'un rôle décoratif, sont dépossédés petit à petit de leur place d'honneur, et relégués au second plan [2].

***

Mais pourquoi le disque radié a-t-il remplacé la croix qui s'était maintenue pendant des siècles? Il y a plusieurs raisons qui expliquent cette substitution :

1. La croix, parce que symbole du soleil, a été dans l'antiquité, associée à des signes célestes, croissants, disques, rosaces. Mais le christianisme, héritant de tout l'ancien répertoire, lui donne un sens nouveau, toutefois étroitement apparenté, celui de la luminosité de la croix chrétienne. Ainsi se maintiennent avec tant de persistance tous les vieux motifs solaires de jadis, dans le monnayage du moyen âge, où l'on voit parfois d'un côté le disque rayonnant, de l'autre la croix son égale [3] (fig. 41, [9]), comme on les apercevra plus tard sur

1) Blavignac, *op. l.*, p. 174; Pictet de Sergy, *Le Bas-relief du Collège*, Mém. Soc. d'hist. et d'arch. de Genève, 1872, in-4, pl.

Massé reproduit un écusson dans une couronne de feuillage avec le soleil en cimier, qu'il date de 1536, pl. II, 2, p. 63-4; le même est daté par Blavignac de 1561, *op. l.*, pl. XIX, 1.

2) L'art antique, en particulier la peinture de vases et la sculpture des reliefs, fournit maints exemples de cette déchéance du motif, et de sa relégation à une place secondaire du monument. Cf. mon article, *Comment vivent et meurent les types artistiques*, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, 1914, p. 37 sq. Déclassement.

3) Monnaie épiscopale de Lausanne, de B. de Montferrand (fig. 41, [9]), avec d'un côté le soleil sur le croissant lunaire (sceau du chapitre de Lausanne), de l'autre la croix tréflée, Blanchet, *op. l.*, pl. VII, 10, p. 52, 53, 57. Sur des monnaies d'Amédée VIII de Savoie (1416-1440), qui portent divers emblèmes célestes, croissants, étoiles, rosaces, trèfles, on voit le disque solaire flamboyer, comme plus tard sur les monnaies genevoises, Ladé, *Rev. suisse de numismatique*, I, 1891, p. 20 sq., pl. IX, nº XII, p. 35 (Un trésor de monnaies du moyen âge).

les monnaies genevoises. Union plus étroite encore, quand la croix se fusionne au soleil, pour lancer elle-même des rayons et des flammes, comme c'est le cas, avant le monnayage gene-

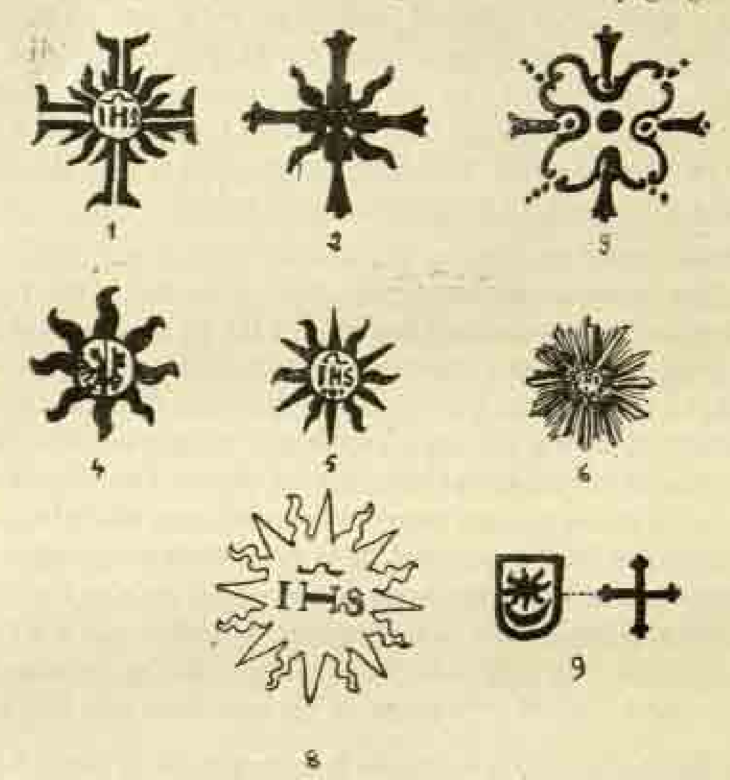


Fig. 41. — Croix rayonnante et soleil.

1-3. *Croix rayonnante.*
1. Deux quarts de 1554, Demole, *op. l.*, pl. II, 12.
2. Six quarts de 1623, *ibid.*, pl. IV, 34.
3. Six quarts de 1722, *ibid.*, pl. IV, 36.

4-7. *Soleil.*
4. Six sols de 1590, *ibid.*, pl. V, 50.
5. Deux florins de 1634, *ibid.*, pl. VII, 65.
6. Triple pistole de 1771, *ibid.*, pl. IX, 85.
8. Armoiries de Genève, en tête d'un manuscrit des Edits de Genève, xvi[e] siècle, Blavignac, *op. l.*, pl. XIII, 1.
9. Monnaie de l'évêché de Lausanne, Blanchet, *op. l.*, pl. VII, 19.

vois, dans l'ornementation barbare, ou dans les monnaies du moyen âge[1]. Quand bien même le sens primitif de la croix

1) Ex. croix flamboyante sur une monnaie de Zurich du xi[e] siècle, *Rev. suisse de numismatique*, XI, 1901, 380.

solaire devenue chrétienne se serait perdu, *l'image du disque radié, qui lui avait toujours été associée, devait naturellement se présenter à l'esprit* de ceux qui voulaient la remplacer par un autre symbole.

2. A celà s'ajoutait l'*identification toujours persistante de Jésus au Soleil*[1], qui, les textes l'affirment[2], n'a pas été sans influence sur le changement de la croix en soleil.

3. Peut être faut-il tenir compte aussi d'un sentiment de *réaction religieuse* contre la croix, considérée à la Réforme comme « reste de l'idolâtrie papistique »[3] dont il fallait se délivrer, et de *réaction politique* contre la maison de Savoie, l'éternelle ennemie, dont la croix était l'emblème.

4. Enfin les vagues *traditions* dont les auteurs du XVIe siècle conservent le souvenir, affirmaient qu'il fut un temps où Genève adorait le soleil[4]. Elles aussi ont pu avoir quelque action.

Nos ancêtres ne se doutaient pas qu'ils substituaient à un emblème celui qui, dès la plus haute antiquité, avait été son équivalent, et qu'ils contribuaient ainsi à conserver pour les archéologues de l'avenir les traces du très vieux culte solaire pratiqué en nos contrées.

L'archéologue qui verrait associés sur un monument de l'antiquité les trois emblèmes de nos armoiries, soleil, aigle et clef, n'éprouverait aucune hésitation à les expliquer, et à leur donner à tous trois le même sens solaire. On vient de

1) Cf. p. 52, 74, 101 sq.

2) P. 2, 102.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 27, note 3; Gautier, *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 125.

C'est pour une raison analogue sans doute, c'est-à-dire pour modifier un emblème trop religieux, qu'on remplaça parfois à la Révolution le trigramme JHS dans le soleil, par le masque humain entouré de rayons, Blavignac, *op. l.*, p. 61, note 3. Sur le disque anthropomorphe radié, p. 9, 10, fig. 3, 11 sq., fig. 4, etc.

4) P. 2-3.

montrer par quels intermédiaires l'astre genevois se rattache à celui du paganisme. Il faut maintenant chercher l'origine et la valeur des deux autres éléments, l'aigle et la clef.

II. — L'aigle [1].

1. — *L'aigle totem.* — On sait que beaucoup de peuples de l'antiquité et des temps modernes vénéraient certains animaux et leur adressaient un culte. Suivant le code du totémisme, il était interdit de manger la chair du totem [2], ou bien au contraire on le sacrifiait pour s'assimiler ses vertus divines dans un banquet rituel [3]. Parfois, les fidèles nourissaient avec soin l'animal adoré. Si par exemple les Aïnos élèvent des ours en captivité, un clan de Samoa entretenait des anguilles, un autre des écrevisses [4]. En étudiant les nombreuses survivances du totémisme chez les anciens Celtes [5], M. S. Reinach a expliqué de façon ingénieuse l'origine de l'ours, emblème de la ville de Berne, que l'on conserve depuis des siècles dans le Bärengraben [6]. Cet usage commémore-t-il, comme le dit la légende, l'exploit de Berthold V de Zaehringen qui aurait tué un ours gigantesque, et délivré les habitants de sa terreur? Ce n'est là qu'une légende étiologique analogue à tant d'autres ; en réalité, il s'agit de la survivance d'un ancien culte totémique, et le bronze de Muri, qui groupe la divinité sous ses deux formes, humaine (la déesse Artio) et animale (l'ourse), en est l'évidente confirmation [7]. « Les ours, objet d'un culte populaire, ont donné leur nom à Berne, et sont encore entretenus aux frais des habi-

1) Cf. Chazot, *De la gloire de l'aigle, emblème, symbole, enseigne militaire et décoration*, Paris, 1809 ; Kirsch, *L'aigle sur les monuments figurés de l'antiquité chrétienne*, Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét., 1913, n° 2, etc.

2) Ci-dessus, p. 34.

3) S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, p. 9 sq. Phénomènes généraux du totémisme animal.

4) *Ibid.*, p. 57, note ; Loisel, *Histoire des ménageries*, III, p. 1 sq.

5) *Ibid.*, p. 30 sq.

6) *Ibid.*, p. 55 sq.

7) *Ibid.*, p. 31, fig. 1, p. 56 ; cf. *Indicateur d'antiquités suisses*, 1913, p. 30,

tants de cette ville, comme l'étaient, dans certaines nomes de l'Égypte, les crocodiles, les chacals et les chats ».

Ce n'est du reste pas le seul exemple de survivance totémique que l'on connaisse en Suisse. Le taureau celtique a été vénéré dans notre pays, — la belle tête de bronze trouvée à Sion l'atteste [1] —, et l'on a pu supposer que la tête de cet animal qui figure dans les armes du canton d'Uri dès le XIIIe siècle, en conserve le souvenir [2]. Les cors des premiers Confédérés, dont le son répandait la terreur dans les rangs ennemis, le « taureau d'Uri » et la « vache d'Unterwalden », ne rappellent-ils pas le carnyx gaulois terminé par un pavillon en forme de gueule [3], celle de l'animal divin dont la présence devait assurer la victoire à ceux qu'il protégeait ? On sait en effet que telle est l'origine des animaux ornant les enseignes militaires. Le dieu sous sa forme animale assiste tout d'abord vivant au combat ; on le lance sur les ennemis épouvantés ; ainsi, dans la Tripolitaine du commencement du VIe siècle, on lâchait le taureau divin au début de la bataille [4]. Il foule au pied ses adversaires, et l'on voit déjà, sur les palettes de l'Égypte préhistorique, le roi, sous la forme du taureau,

n° 13 (référ.); ajouter : Renel, *Les religions de la Gaule*, p. 187, fig. 7 ; Loisel, *Histoire des ménageries*, I, p. 230-1, III, p. 108-9 ; *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, I, 1914, p. 13. La première mention historique d'une fosse aux ours à Berne remonte à 1480 ; après la mort de ces animaux, la fosse resta vide jusqu'en 1513, Loisel, *op. l.*, I, p. 231 ; III, p. 108-9 ; le duc de Lorraine, René II de Vaudémont, pour reconnaître les services que lui avaient rendus les Bernois par la défaite de Charles le Téméraire, nourrissait près de lui l'ours symbolique de ses alliés dans une fosse à Nancy, qu'on retrouve encore au XVIIIe siècle, Loisel, *op. l.*, I, p. 242 ; II, p. 91. A Genève, l'engouement pour les alliés porta les Eidgnots à nourrir jusqu'en 1527 des ours vivants dans un fossé de la ville, hors du faubourg de Saint-Gervais, Galiffe, *Genève hist. et arch.*, p. 258, note 1.

D'autres fosses aux ours se trouvaient à Lucerne, Zurich, Saint-Gall, Loisel, *op. l.*, p. 230, 232. Cerfs nourris à Soleure par la municipalité, en 1448, *ibid.*, I, I, p. 232.

1) *Indicateur d'antiquités suisses*, 1909, p. 294, note 12, référ., pl. XVIII. Moulage au musée de Genève.

2) *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, I, 1914, p. 13-4.

3) Déchelette, *Manuel*, II, 3, p. 1179.

4) Gsell, *Hist. ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 244.

triompher parmi les cadavres amoncelés[1]. Puis l'image remplace le dieu vivant, portée en ronde bosse ou en relief au haut d'une hampe, ou peinte ou tissée sur le drapeau[2]. Si aujourd'hui encore notre aigle genevoise doit être placée la tête du côté de la hampe[3], c'est afin de pouvoir fixer l'ennemi quand le drapeau flotte au vent de la marche, et c'est une survivance incomprise du temps où l'animal divin faisait face à l'ennemi sur lequel il fonçait.



Or si Berne nourrit encore son ours sacré, Genève avait jadis des aigles vivants[4]. En 1714, on arrête de les conserver et de les mieux entretenir à l'avenir ; en 1742, on payait 35 florins par an pour leur pâture ; en 1798, ils faillirent être envoyés à Paris, puis, après 1813, ils furent replacés dans les cages du Port[5]. Les documents sont insuffisants pour retracer l'histoire détaillée de cette coutume genevoise, et pour déterminer l'époque à laquelle elle remonte. Mais, on l'a vu pour Berne, où la plus vieille mention des ours nourris dans la ville n'est que de 1480, les textes ne sont pas

1) Capart, *Les débuts de l'Art en Egypte*, p. 237-8, fig. 168.

2) Je renvoie pour cette évolution et pour l'histoire des origines du drapeau à emblèmes animaux, à l'étude de M. A. Reinach, *Le culte du drapeau*, présentée au Congrès d'Ethnographie de Neuchatel, en 1914, qui sera insérée dans la *Revue suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*. Cf. Congrès d'Ethnologie et d'Ethnographie, *Rev. de l'hist. des religions*, 1914, p. 189.

Cf. encore : Renel, *Les cultes militaires à Rome*, I. Les enseignes, 1903 ; critique de Toutain, *L'Histoire des religions et le totémisme, à propos d'un livre récent*, Rev. hist. relig., 1908, 57, p. 333 sq. ; Loret, Revue égyptologique, XI, 1904, p. 69 sq., *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes* ; Jullian, *Recherches sur la religion gauloise*, 1903, p. 70 sq. ; Renel, *Les religions de la Gaule avant le christianisme*, p. 185 ; Schaefer, *Assyrische und aegyptische Feldzeichen*, Klio, 1906, p. 393 sq.

3) Blavignac, *Armorial genevois*, p. 183.

4) Comme d'autres villes de l'antiquité et des temps modernes. Cf. les aigles sacrés du sanctuaire d'Hiérapolis (en tant qu'animal solaire), *Rev. hist. rel.*, 1911, 63, p. 213 ; l'aigle du Capitole, ci-dessous, p. 113, etc.

5) Blavignac, *op. l.*, p. 67, 70 et note 3 ; Baulacre, *Œuvres*, I, p. 227 ; Loisel, *op. l.*, I, p. 148 ; Galiffe, *Genève hist. et arch.*, p. 258, note 1 ; Doumergue, *La Genève des Genevois*, p. 64, Perrin, *Vieux quartiers de Genève*, p. 37.

tout, et les monuments archéologiques leur venant souvent en aide, suppléent à leur silence. Il se pourrait donc que l'usage de nourrir des aigles à Genève fut très ancien lui aussi, et remontât au totémisme. C'est ce que semble admettre M. S. Reinach, puisqu'en citant quelques exemples d'animaux totémiques nourris par des peuples anciens ou modernes, il rapproche les aigles genevois de ceux qu'entretiennent quelques villages Moquis [1].

Toutefois il ne faut pas oublier que cette coutume, au moyen âge et dans les temps modernes, a souvent de tout autres origines ; l'ouvrage que M. Loisel a consacré à l' « histoire des ménageries » en fournit suffisamment d'exemples. Si l'animal a déterminé dans certains cas les armoiries de la cité où il était antérieurement vénéré, ce sont d'autre part les emblèmes des armoiries qui ont parfois suscité l'idée de nourrir les mêmes animaux, comme armes vivantes [2]. Parfois aussi, c'était comme symbole de leur pouvoir communal que les villes gardaient des bêtes qui n'avaient point nécessairement de relation avec leurs armes, et que l'on ne saurait dériver d'anciens cultes zoolâtriques, et la fantaisie, le goût du moment, le hasard pouvaient présider seuls à ce choix. Il semblerait que Rome ait dû conserver des louves ou des oies au Capitole, puisque les vestiges du culte italique du loup ont donné naissance à la légende de la fondation de Rome, comme ceux du culte de l'oie à la fable de l'attaque nocturne des Gaulois repoussé par la vigilance de ces animaux [3]. Or, si le Capitole nourrit des bêtes féroces depuis l'an 1000 environ jusqu'en 1414, ce sont des lions [4], et en 1872 seulement, par souci archéologique, on rétablit au Capitole une louve, à laquelle on adjoignit plus tard un aigle [5].

1) Reinach, *Cultes*, I, p. 57, note.

2) De même, les seigneurs allemands gardaient souvent les animaux féroces qui figuraient comme emblèmes dans leurs armoiries, Loisel, *op. l.*, I, 232.

3) Reinach, *op. l.*, I, p. 52.

4) Loisel, *op. l.*, I, p. 148 sq.

5) *Ibid.*, *l.*, III, p. 198.

En résumé, en ce qui concerne les aigles de Genève, l'hypothèse totémique est toute gratuite, et ne peut s'appuyer sur aucune preuve, puisque des monuments analogues à celui de Muri font défaut. Il est donc bien hardi de supposer qu'en nourrissant des aigles, les Genevois ne cédaient pas seulement à une mode très fréquente consistant à entretenir l'emblème vivant de leurs armes, mais continuaient un vieil usage rituel, peut-être négligé pendant des siècles, dont la tradition avait cependant conservé le souvenir.

***

II. *L'aigle, symbole du soleil.* — Un vieux poème sur « le Blason des armoiries et devise de Genève » s'exprime ainsi :

L'aigle regarde encontre le soleil
Sans ciller l'œil, et dans son nid n'endure
Aucuns des siens s'il ne fait le pareil.
Pourtant il est de Lumière figure [1].

Ces vers font allusion à une croyance très répandue, que les bestiaires du moyen âge ont répétée à l'envi ; elle dérive de l'antiquité, où il est superflu de rappeler que, dès les temps les plus anciens, et en des pays fort divers, l'aigle a été mis en relation avec le soleil et la foudre [2]. Ne l'a-t-on pas déjà vu servir d'apotropaion, de paratonnerre religieux, dans le fronton des édifices et sur les acrotères, où apparaissent tant d'emblèmes célestes [3] ? C'est lui qui à ce titre, dans le symbolisme romain, emporte au ciel l'empereur divinisé, ou en Orient orne les monuments funéraires [4].

1) Blavignac, *op. l.*, p. 48, note.

2) Dussaud, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 130 sq., 134 sq.; L'aigle symbole du dieu solaire; id., *Notes de mythologie syrienne*, 1903; Saintyves, *Les vierges mères*, p. 147, 154; de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Regnaud, 1874, II, p. 190 sq. etc.; cf. aussi chez les primitifs actuels, l'aigle assimilé au tonnerre, Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Brunet, I, p. 416 sq.

3) Ci-dessus, p. 20.

4) Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs*, Rev.

Multiples sont donc les monuments antiques où l'aigle sert d'attribut à une divinité solaire, ou tient quelque emblème cosmique. S'il accompagne Jupiter dispensateur de la foudre, s'il supporte son buste[1] ou seulement son masque[2], il garde aussi dans ses serres le foudre seul[3], et se perche sur le globe du monde[4]. S'il soutient le buste radié de Sol[5], il est aussi seul avec le disque lumineux, et permute avec lui. Ailleurs il saisit le caducée[6], la couronne[7], la palme[8]...

N'est-il pas curieux de retrouver des groupements analogues bien des siècles plus tard, dans les armoiries genevoises de la Révolution ? Là encore, c'est l'aigle, avec, dans ses serres, la clef ressemblant au caducée, et elle aussi, on le verra, emblème d'origine cosmique ; l'animal est surmonté du soleil rayonnant, et parfois une couronne de chêne l'entoure[9]. Ce sont, vidés de leur sens primitif, tous les vieux

hist. des rel., 1910, 61, p. 119 sq. ; id. *A propos de l'aigle funéraire des Syriens*, ibid., 1911, 63, p. 208 sq. ; *Rev. arch.*, 1910, II, p. 329, 421 ; réfutation des théories de Cumont, Ronzevalle, *Mél. Faculté Orientale*, 1912, V, 2, (cf. *Rev. hist des rel.*, 1913, p. 87) ; Deubner, *Die Apotheose des Antoninus Pius*, Röm. Mitt., 1912, nº 1-2.

1) Cf. au Musée de Genève, ex. de ce motif banal : lampe romaine trouvée à Genève, rue Étienne-Dumont, C. 1401.

2) *Mélanges Benndorf*, p. 291 ; Reinach, *Répert. de reliefs*, II, p. 162, 3.

3) *Rev. hist. des rel.*, 61, 1910, p. 141, 145. Cf. au Musée de Genève, ivoire de la Renaissance, Jupiter à cheval sur l'aigle qui tient le foudre dans ses serres, G. 932.

4) Sittl, *Der Adler und die Weltkugel als Attribute des Zeus*, 1884 ; Cumont, *Mithra*, I, p. 219. Cf. figurine romaine du Musée de Genève, de provenance inconnue, aigle sur le globe, C. 1810.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Sol, p. 1383, fig. 6499 ; Strong, *Roman Sculpture*, pl. XCVI ; Dussaud, *Rev. arch.*, 1903, I, p. 139, etc.

6) *Rev. hist. des rel.*, 1901, 43, p. 393 ; 1910, 61, p. 151.

7) *Rev. hist. des rel.*, 1910, 61, p. 122, 142.

8) *Ibid.*, p. 137.

9) Blavignac, *op. l.*, pl. XVII, 1 ; XXI, 1, p. 64, 65 sq., Écusson genevois (aigle et clef), dans une couronne de chêne, monnaies de 1795 et 1796, Blavignac, *op. l.*, p. 66 ; Massé, *op. l.*, p. 64. Cf. au Musée de Genève, plat d'étain commémorant l'entrée des Suisses au Port-Noir, en 1814 : l'aigle tenant la clef dans ses serres, vole vers un soleil se levant derrière une borne qui porte gravée la croix suisse ; c'est un curieux assemblage fortuit de symboles solaires oubliés, puisque l'aigle, la clef, le soleil des armes genevoises, comme

symboles qu'avait aimés l'antiquité et qu'elle a transmis, après maintes vicissitudes, à l'art décoratif moderne[1]. Mais, pour ce qui concerne les armoiries genevoises, peut-on les rattacher directement, à cause de ces analogies, à ces groupements du paganisme, et supposer que si l'aigle y figure, c'est qu'il conserve l'antique souvenir de l'oiseau solaire, dont divers monuments attestent la présence à Genève[2]? Serait-il, comme la croix-soleil, une survivance, peut-être par l'intermédiaire de monuments locaux disparus ? On ne saurait s'attarder à ces suppositions, puisqu'on sait avec quelque certitude comment l'aigle est venu dans nos armoiries. Mais s'il y est arrivé par une voie détournée, et non par une transmission directe comme la croix, il ne se rattache pas moins originairement à l'ancien symbole du soleil.

***

III. *L'aigle genevoise.* — Les antiquaires locaux, qui en ont longuement discuté l'origine, sont d'accord pour admettre que l'aigle de nos armes est celle de l'Empire[3]. On sait, en effet, que nombre de villes impériales l'ont adoptée dans leurs armoiries, soit en partie intégrante, soit en cimier[4]. A

la croix suisse (cf. p. 93, note 7), ont eu tous à l'origine le même sens. Sur l'aigle avec la couronne, motif oriental transmis à l'art chrétien, *Rev. hist. rel.*, 1910, 61, p. 144, note 2. Sens solaire de la couronne, *ibid.*, 1914, LXX, p. 47, Questions d'arch. religieuse et symbolique.

1) Cf. encore, par ex. le bonnet phrygien ; Blavignac, *op. l.*, pl. XXI, 1, pl. XIV ; cet emblème révolutionnaire dérive du bonnet placé sur la perche, motif d'origine orientale, et symbole cosmique, *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, I, p. 12, référ.

On le voit, à la Révolution, accompagner les armes de Genève, et c'est un motif cosmique de plus qui s'ajoute à ceux que nous connaissons déjà, aigle, clef, soleil, couronne,..., n'ayant il est vrai plus du tout ce sens à cette époque.

2) Hâtons-nous de dire que ces monuments ne prouvent rien du tout, le motif de l'aigle avec Jupiter ou la boule étant banal dans l'art gréco-romain.

3) Blavignac, *Armorial genevois*, p. 5 sq. Histoire de la clef et l'aigle ; p. 18 sq. De l'aigle, armoirie de Genève ; Baulacre, *Œuvres*, I, p. 216 sq. Origine de l'aigle double de l'Empire et armoiries de Genève ; *ibid.*, p. 245 sq. Lettre sur l'aigle impériale sculptée sur le frontispice de la cathédrale de Genève ; *Mém. Soc. Hist. de Genève*, VII, 1849, p. 163, note 2.

4) Blavignac, *op. l.*, p. 6, note 2, référ.

quelle époque Genève la reçut-elle? Est-ce aux temps de Charlemagne ou de Conrad II[1]? On a prouvé l'inanité de telles assertions et d'autres encore que nous passons sous silence. C'est assurément à une date plus tardive que l'on doit fixer l'origine de l'aigle de Genève, sans doute lors de l'agrégation de cette ville à l'empire, qui fut solennellement confirmée au milieu du XIIe siècle[2].

Blavignac suppose que Genève ajouta l'aigle à son ancien symbole païen, pour lui le soleil[3]; toutefois il dit ailleurs que l'aigle impériale fut sans doute accompagnée de la croix[4], qui, on le sait maintenant, n'est autre que la croix solaire christianisée. Les deux assertions ne sont donc pas contradictoires, et il est assez vraisemblable en effet de penser que le nouvel emblème s'associa à la très vieille croix de Genève héritée du paganisme, en attendant l'arrivée du troisième élément, la clef, dont l'existence fut longtemps indépendante de celle des deux autres.



Cette aigle n'eut d'abord qu'une seule tête[5], puis deux quand les empereurs d'Occident eurent admis cette nouvelle forme[6].

1) C'est à cette époque que certains antiquaires faisaient remonter l'aigle de l'ancienne façade de Saint Pierre. Spon, *Hist. de Genève*, I, p. 30; Baulacre, op. *l.*, p. 226, 229, 236, 245 sq.; Massé, *op. l.*, p. 71, note 4; Blavignac, *op. l.*, p. 22; en dernier lieu, C. Martin, *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, p. 18, 96.

2) Blavignac, *op. l.*, p. 6; Massé, *op. l.*, p. 62. Le plus ancien texte relatif serait un document de Frédéric Ier, de 1153, confirmé par des bulles de 1162 et 1165.

3) *Op. l.*, p. 6.

4) *Ibid.*, p. 33.

5) Ex. carreaux de terre cuite de la Madeleine, Blavignac, *op. l.*, pl. IV, 1.

6) Ex. gravure du Missale ad usum gebennensis dyocesis, de 1491, Blavignac, *op. l.*, pl. IV, 4; aigle sculptée sur la porte de l'Hôtel de ville, de 1618, *ibid.*, pl. IV, 7, p. 19; id., *Études sur Genève* (2), I, p. 310 sq.; Massé, *op. l.*, pl. I, 10, p. 62-3. En cimier sur les monnaies genevoises, jusqu'à une époque tardive, Demole, *Histoire monétaire de Genève*, pl. I, 7; III, 22, 26, 28-30, etc. Cf. au Musée de Genève, poteries de Langnau, canton de Berne, du XVIIIe siècle, avec l'aigle bicéphale, R 132 (avec la date de 1780); R 133 (avec la date de 1756).

On ne s'attardera pas à discuter l'origine de ce type monstrueux, qui est bien connu. Les anciennes hypothèses formulées à son sujet sont très diverses[1], la duplication de la tête, signifiant, a-t-on dit, la dualité des empereurs, tout comme le lion de Bohême à double queue, ou la croix à double traverse[2]. On répète, en effet, souvent l'organe autant de fois qu'il y a d'unités physiques, morales ou intellectuelles à représenter, ou pour exprimer une différence hiérarchique. Seul, le pape a le droit de faire porter devant lui une croix à triple traverse, la croix double étant réservée aux cardinaux et aux archevêques, la croix simple à l'évêque[3]. Deux crosses adossées, sur des monnaies, indiquent la réunion de deux pouvoirs dans les mêmes mains[4]. La multiplicité des couronnes de la tiare papale, dont le sens précis est discuté, a une valeur analogue. Les trois couronnes symbolisent-elles l'Église sous ses trois aspects, militante, souffrante, triomphante ? Est-ce une allusion à la Trinité ? Est-ce la réunion entre les mains du pape des trois pouvoirs royal, impérial, sacerdotal[5] ? En tout cas, « le nombre indique le degré, ou comme on dirait en mathématiques, la puissance de la souveraineté. Quand Dieu est figuré en pape, parfois on lui donne cinq couronnes à sa tiare, pour montrer qu'il est au-dessus du pape lui-même »[6]. Dans l'iconographie chrétienne, Élisée peut porter sur son épaule un aigle à

1) Baulacre, *Œuvres*, I, p. 216 sq. Origine de l'aigle double de l'empire et armoiries de Genève.

2) Sur la croix à double traverse, dite de Lorraine, son origine et sa signification, Didron, *Hist. de Dieu*, p. 389-90, 392 ; de Farcy, *La croix d'Anjou*, Assoc. franç. pour l'avancement des sciences, Angers, 1903, p. 1304 sq.

3) Didron, *Hist. de Dieu*, p. 392.

4) De Longpérier, *Rev. arch.*, 1848, IV, p. 816 sq. Crosse double du XIIe siècle.

5) Sur l'évolution de la tiare papale, Muntz, *La tiare pontificale du VIIIe au XVIe siècle*, Mém. Acad. I. B. L., 1898, 36. Boniface VIII (fin du XIIIe siècle) ajoute une seconde couronne, p. 268, puis un de ses successeurs la troisième. Muntz ne se prononce pas sur le sens de la triple tiare, p. 273 sq. ; Didron, op. *l.*, p. 597, note 2.

6) Didron, *op. l.*, p. 231.

deux têtes ; ce serait une allusion au passage des Rois [1], où Élie lui dit : « Demande ce que tu veux de moi avant que je te sois enlevé ». Et Élisée lui répond : « Je vous prie que votre double esprit repose en moi » [2].

D'autre part, certains êtres sont multicéphales, non seulement pour réaliser la diversité dans l'unité, mais pour pouvoir regarder de plusieurs côtés à la fois, et protéger à droite et à gauche, en avant et en arrière [3]. Enfin, il faut faire intervenir le principe de redoublement symétrique, sans valeur symbolique, mais seulement ornementale.

Quel que soit le sens primordial de l'aigle bicéphale, on sait que ce ne sont pas les empereurs d'Occident qui l'ont inventée, mais que ce motif remonte plus haut. Vient-il de Byzance [4] ? Des princes flamands en ont-ils emprunté l'image, pendant la dernière croisade, aux Turcomans, maîtres de l'Asie Mineure, sur les monnaies desquels l'aigle bicéphale apparaît en Palestine en 1217 [5] ? Mais ceux-ci n'ont pas davantage découvert ce symbole ; ils l'ont pris à l'art hétéen, soit directement, en voyant l'aigle bicéphale sculpté sur les roches d'Asie Mineure [6], soit par l'intermédiaire de l'art perse [7], filiation qui a été depuis longtemps reconnue par

1) IV, II, 9.

2) Cahier, *Caractéristiques des Saints*, I, p. 24.

3) J'ai étudié en détail ces êtres bicéphales et multicéphales, ainsi que les sens divers de ces représentations, cf. en dernier lieu, *Rev. suisse d'Ethnographie et d'Art comparé*, 1914, I, p. 17 sq., Bifrontes (p. 20, note 1, référ.)

4) Bees, *Zum Thema der Darstellung des zweiköpfigen Adlers bei den Byzantinern*, 1913.

5) La croisade de Frédéric II a lieu en 1228, et l'on retrouve le symbole sur les monnaies flamandes dès le second tiers du XIIIe siècle, Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 29-30 ; *Rev. arch.*, 1890, XVI, p. 294. Cf. référ. de la note suivante.

6) Perrot, *Hist. de l'Art*, IV, p. 682 ; *Rev. arch.*, 1869, 19, p. 395 ; Poulsen, *Die dekorative Kunst des Altertums*, 1914, p. 31, fig. 45 ; Sayce, *Les Hétéens, histoire d'un empire oublié*, 1891, p. 87, fig. 80, p. 94, 126.

7) Transmis aussi par lui en Inde, Goblet d'Alviella, *op. l.*, p. 32. Il aurait rayonné plus loin encore, en admettant, suivant Boas, que l'aigle bicéphale des broderies huicholes est d'origine espagnole, ce qui est contesté. Lumholtz, *The decorative art of the Huichol Indian* ; cf. *L'Anthropologie*, 17, 1906,

Longpérier[1]. Et l'on peut remonter plus haut encore, puisque l'aigle hétéen dérive lui-même de l'art chaldéen[2].

***

C'est donc à la très haute antiquité que nous ramène cet emblème qui subsiste encore dans les blasons russe et autrichien. Mais comme il s'est borné à y remplacer l'aigle à tête unique, c'est le sens de celui-ci qu'il suffit de préciser. Or on sait que l'aigle impériale est héritée par les Germains de l'aigle des empereurs romains, et la valeur solaire de ce dernier, qui enlevait au ciel les âmes divinisées des princes, à été signalée plus haut[3]. Si donc l'on recherche à travers ses longs voyages le sens primitif de cet emblème, qui s'unit au soleil dans nos armoiries genevoises, on voit qu'en dernière analyse il est semblable à celui-ci. Mais il est évident que cette signification était oubliée depuis longtemps; c'était pour les Genevois l'aigle impériale, sans plus, et son association dans notre blason officiel avec le soleil dérivé de la croix païenne christianisée est toute fortuite, puisque la façon dont elle y est parvenue est autre.

On a donc en résumé la filiation suivante :

a) Aigle romaine, symbole impérial et solaire;

b) Aigle impériale de l'Empire d'Occident, simple puis bicéphale;

c) Aigle des armoiries genevoises.

III. — La Clef.

Nous omettons les diverses hypothèses qui ont été émises sur l'origine de la clef des armoiries genevoises, et sur la

p. 187, note 1; 183. Cf. encore chez les Aymara, *Der Doppeladler Ornament*, Globus, LXXXIX, 1906, nº 22; *L'Anthropologie*, 1906, 17, p. 638.

1) *Œuvres*, I, p. 95 sq.; *Rev. arch.*, 1845, II, p. 82 sq.; cf. Dumont-Chaplain, *Céramiques de la Grèce propre*, p. 140; *Rev. arch.*, 1872, 24, p. 24, etc.

2) Heuzey, *Les armoiries chaldéennes de Sirpourla*, Mon. Piot, I, p. 7 sq.

3) P. 114.

date précise à laquelle elle fut adoptée[1] ; nous ne discuterons pas s'il s'agit d'un don du pape[2] ou d'une concession impériale. Est-ce Frédéric III qui, lors d'un passage à Genève, accorda à cette ville son écusson mixte rappelant à la fois la double suzeraineté de l'Église (clef) et de l'Empire (aigle)? Sont-ce les citoyens qui de leur propre autorité se sont octroyé cet emblème[3] ? Il importe peu ici de déterminer ces points avec certitude.

Qu'on regarde le frontispice du premier imprimé des Franchises, de 1507[4]. A un arbre sont suspendus trois écussons : le premier, celui de l'empire, porte l'aigle impériale bicéphale ; le second, celui de l'évêché de Genève, a deux clefs en sautoir ; et le troisième, au-dessous des autres et à une place intermédiaire pour montrer qu'il dérive d'eux, est celui de la cité, avec l'aigle et la clef. Cette clef est en effet celle qui orne les armes de l'évêché et du chapitre[5] : c'est celle de saint Pierre, patron de la ville. Le sceau épiscopal le plus ancien qui la montre daterait de 1155 ; ce serait celui de l'évêque Ardutius, qui, assis, tient dans la main droite la crosse, et dans la gauche la clef[6]. Sur le sceau de l'évêque Nantelme (1186), la main divine sortant des nuages remet la clef à saint Pierre[7], motif qu'on retrouve ailleurs, par exemple sur les monnaies épiscopales de Trèves[8]. Du XIII[e] au

1) Blavignac, *op. l.*, p. 35 sq., Histoire de la clef et l'aigle ; Gautier, *op. l.*, 1878, p. 119 sq.

2) De même la clef donnée à Unterwalden, Gautier, *Les armoiries et les couleurs de la Confédération et des cantons suisses*, 1878, p. 43. Plutôt en souvenir de saint Pierre, qui est, comme à Genève, le patron du canton, *Mém. Soc. hist.*, XV, 1865, p. 7.

3) Blavignac, *op. l.*, p. 38.

4) *Ibid.*, p. 39, pl. X, p. 19.

5) *Ibid.*, p. 215, 283.

6) Traité entre l'évêque et le comte de Genève, Spon, II, p. 274, fig. 4 ; Massé, *op. l.*, p. 62, pl. I, 5. Noter la croix sur la tête de l'évêque. Sur cette disposition et sa relation avec l'antiquité, cf. p. 51.

7) Blavignac, *Armorial*, p. 216, pl. XXIV ; id., *Études sur Genève* (2), I, p. 198-9 ; Massé *op. l.*, pl. I, 6, p. 65, 62.

8) XI[e] siècle, main tenant deux clefs, celles de saint Pierre, patron de cette seconde Rome, Michel, *Hist. de l'Art*, I, p. 921.

xve siècle, les insignes de l'Évêché furent deux clefs en sautoir, alors que le Chapitre n'en avait qu'une[1]; mais ce dernier adopta aussi les clefs croisées, pour revenir plus tard à ses emblèmes primitifs[2].

***

Nous contenterons-nous d'avoir constaté, après tant d'autres, que la clef des armoiries genevoises est bien celle de Saint Pierre? Non, il faut aller plus loin, et rappeler pourquoi saint Pierre a reçu pour attribut caractéristique la clef. On sait quel est dans l'antiquité le symbolisme de cet instrument. Les dieux et les mortels le possèdent, pour montrer qu'ils sont les gardiens des portes terrestres et célestes. On le voit tenu par des femmes, sur les reliefs palmyréniens[3], emblème de leur rôle de maîtresse de maison; par Athéna, gardienne du thalamos, et à Athènes, Kleidouchos de la ville; par Portunus, gardien du port[4], par Epona[5], par Cybèle[6]. Diké a les clefs du jour et de la nuit, Janus, Kronos, en sont pourvus, par ce qu'eux aussi sont des portiers célestes. De tels exemples sont nombreux[7]. Mais saint Pierre? Ce n'est pas Dieu qui lui a remis cet insigne, comme le figurent les sceaux[8], ce sont les vieilles divinités cosmiques qui le lui ont légué, et dans sa main, il symbolise son rôle de portier céleste[9], en même temps que sa puissance comme vicaire de

1) Sur la duplication du motif, cf. à propos de l'aigle bicéphale, p. 118.
2) Blavignac, *op. l.*, p. 216, pl. XXXVIII; Massé *op. l.*, p. 62, pl. I, 7.
3) *Rev. arch.*, 1906, VIII, p. 261.
4) Roscher, *Lexikon*, s. v. Portunus.
5) *Rev. arch.*, 1905, V, p. 403.
6) *Rev. arch.*, 1904, I, p. 345, note 3.
7) *Dict. des ant.*, s. v. Sera, p. 1247-8.
8) Cf. p. 121; Blavignac, *op. l.*, pl. XXIV, 1; XXXVIII, 1.
9) C'est pourquoi les clefs de saint Pierre sont accompagnées de symboles célestes, d'étoiles; ex. sceau du Chapitre de Genève, dont la matrice fut trouvée en 1535, Blavignac, *op. l.*, pl. XXXVIII, 2. Remarquer que le panneton de la clef est généralement découpé en forme de croix, la croix chrétienne, dont nous savons l'origine cosmique, *ibid.*, p. 166.

Christ, pouvant lier et délier[1]. Si l'on désire plus de précision, on peut supposer que c'est Kronos qui lui a fait ce don[2].

Ainsi la clef de nos armoiries, par l'intermédiaire du saint, s'apparente aux vieilles clefs solaires et cosmiques de l'antiquité, et originairement du moins, a le même sens que l'aigle et le soleil.

***

Mais pourquoi et quand saint Pierre a-t-il été choisi comme patron de Genève? On ne peut que formuler des hypothèses sur ce sujet, dont la solution du reste ne modifie nullement ce qui vient d'être dit concernant l'origine de la clef. La légende raconte que saint Pierre et saint Paul avaient évangélisé la contrée, et que saint Nazaire, disciple de saint Pierre, fut le premier évêque de Genève[3]. Si l'on ne s'attache qu'aux documents historiques, on trouve dans les œuvres d'Avit une lettre adressée avant 514 par le roi Sigismond au pape pour lui demander des reliques de saint Pierre, demande appuyée par Avit. Il s'agit sans doute de reliques pour la nouvelle basilique élevée par Sigismond vers cette date, qui remplaçait l'église antérieure en bois, substituée elle-même à des constructions romaines[4]. « On ne conçoit pas en effet pourquoi Sigismond aurait spécialement désiré des reliques de cet apôtre, s'il s'était agi d'un édifice érigé sous le vocable d'un autre saint[5]. » L'église en bois antérieure à 500 était vraisemblablement elle aussi érigée sous le nom de

1) Köhler, *Die Schlüssel des Petrus*, Archiv. f. Religionswiss., 1905, VIII, p. 214 sq.; *Dict. des ant.*, l. c.

2) Köhler, *op. l.*, p. 242; Cumont, *Mithra*, I, p. 84; Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, II, p. 440 sq.

3) Sur la tradition du passage à Genève de l'apôtre Pierre, E. Ritter, communication faite à la Soc. d'Hist. de Genève, 1887, *Memorial*, p. 243; *Tribune de Genève*, 4-5, 16 décembre 1887; Blavignac, op. l., p. 218, 37, note 1. Sur les origines du christianisme à Genève, cf. Besson, *Les origines des évêchés de Lausanne, Genève, Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VIe siècle*, 1906, p. x sq., 45 sq.; Gautier, *Hist. de Genève*, I (1896), p. 41, note 2, référ.

4) On a vu plus haut la succession de ces édifices. Cf. p. 6, note 2; Besson, *op. l.*, p. 74 sq. La cathédrale de Genève; C. Martin, *Saint-Pierre, ancienne cathédrale de Genève*, p. 12-3.

5) Besson, *op. l.*, p. 79 sq., 81-2.

saint Pierre[1], mais ne possédait pas encore de reliques de ce saint. L'obligation absolue de déposer des reliques dans tout autel, pour qu'il soit valablement consacré, est en effet postérieure à cette date, bien que dès le IVe siècle on voit paraître l'idée que toutes les églises importantes doivent en posséder. C'est le concile de Nicée (787) qui l'a imposée définitivement : « Nous ordonnons que dans tous les vénérables autels qui ont été consacrés sans saintes reliques des martyrs, on dépose des reliques avec la prière habituelle. Si à l'avenir il se trouve un évêque qui consacre un autel sans saintes reliques, qu'il soit excommunié pour avoir transgressé la tradition ecclésiastique[2] ».

***

Si saint Pierre était avant 500 déjà le patron de la ville, dont on célébrait la fête annuelle, ainsi qu'en témoignent les lettres d'Avit[3], nous ne savons pas davantage pourquoi il a été choisi plutôt qu'un autre saint. Il est difficile de le dire, et l'on ne peut qu'émettre de vagues suppositions.

On sait que souvent le choix du patron chrétien a été déterminé par des ressemblances fortuites avec les images d'anciens dieux païens vénérés dans le même lieu, et par toutes sortes d'autres facteurs locaux, qu'a étudiés Saintyves[4]. Puisque saint Pierre a emprunté sa clef à quelque divinité païenne, comme le Kronos mithriaque, doit-on supposer un prototype local tenant la clef, qui aurait déterminé ce choix ? On a vu que le culte de Mithra est attesté à Genève par l'inscription *Deo Invicto*[5], mais il y aussi des divinités celtiques porteuses de clefs; l'attribut longtemps inexpliqué du Dispater de Viège au Musée de Genève, est une clef de type connu[6], et

1) Besson, *op. l.*, p. 82 ; C. Martin, *op. l.*, p. 12.
2) Goguel, dans Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*, 1912, p. 89 sq.
3) Besson, *op. l.*, p. 127-8. Le 29 juin.
4) Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*.
5) Ci-dessus, p. 7.
6) Sur cet attribut, que M. Jullian explique à tort comme une crémaillère,

peut-être que les objets étranges que tiennent les cavaliers solaires des monnaies gauloises, sont aussi des clefs[1]. Or le dieu au maillet était adoré à Genève, preuve en soit la statuette citée plus haut, trouvée à Genève même[2]. Aurait-il déterminé, à cause de son attribut, le choix du saint chrétien? On a vu que la symbolique chrétienne ne fait souvent que prolonger la symbolique celtique[3]; et les clefs trouvés dans l'intérieur du soi-disant sarcophage de sainte Reine à Alésia, y ont peut-être été déposées à la suite de quelque survivance rituelle[4].

***

Peut-être aussi que la situation topographique de Genève a exercé quelque influence, déterminé le choix de l'emblème païen et, par suite, celui du patron chrétien. A l'endroit où le Rhône sort du lac, entre le Salève et le Jura, elle est un passage, une porte, sur laquelle pouvait veiller quelque divinité affectée à ce rôle. Le nom de Genève est celui d'une divinité celtique, comme l'atteste la dédicace *Deae Genavae* du Musée épigraphique[5], et l'on a voulu reconnaître dans ce nom, comme dans celui d'autres localités dont la situation géographique présente des analogies (*Genua*, *Genabum*), un mot celtique signifiant « sortie, passage de l'eau »[6], ou, dit M. C. Jullian « coude, port »[7]; on remarquera que dans certains textes, par exemple dans la chronique de Frédégaire, Genève s'appelle aussi Janua, Januba[8], c'est-à-dire « porte ».

Rev. des Ét. anciennes, 1915, p. 63; Deonna, *ibid.*, p. 145; de Vesly, *ibid.*, p. 209, et Jullian, p. 216. Ci-dessus, p. 62.

1) Jullian, *ibid.*, p. 217.

2) Ci-dessus, p. 7.

3) P. 53, note 7, 54 sq.; Jullian, *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 217.

4) Jullian, *l. c.*

5) Dunant, *Catalogue raisonné et illustré des séries gallo-romaines*, p. 31, n° 111; *Lubkers Reallexikon des klass. Altertums*, 1914 (8e éd.) p. 406, s. v. Genava (référ.).

6) Blavignac, *op. l.*, p. 187, et note 3.

7) *Rev. des Ét. anciennes*, 1915, p. 232.

8) Besson, *op. l.*, p. 47; sur les diverses variantes du nom de Genève, cf. Blavignac, *op. l.*, p. 185 sq. Du nom de Genève, etc.

Faut-il donc supposer qu'en sa qualité de gardienne d'un passage ou d'un port, une divinité genevoise tenait, comme Portunus, Janus, la clef qui aurait suggéré plus tard le choix de saint Pierre? Ou que plus simplement sa fonction de gardienne aurait amené la substitution d'un gardien analogue, mais chrétien? Ce ne sont là évidemment qu'hypothèses... Renonçons donc à préciser les motifs qui firent choisir saint Pierre comme patron de la ville, et bornons-nous à constater que s'il a transmis son attribut à nos armoiries, lui-même l'a demandé aux dieux païens de fonctions cosmiques et solaires.

IV. — La réunion de l'aigle, de la clef et du soleil (fig. 42).

Les trois emblèmes, croix-soleil, aigle, clef, qui ont eu d'abord une existence séparée, se sont fusionnés dans les armes genevoises. Ce sont l'aigle impériale et la clef du chapitre qui s'unissent les premières, et qui restent à elles seules pendant longtemps. Galiffe mentionne un sceau de Jacques de Faucigny, prévôt de l'évêque de Genève vers 1340, où apparaissent déjà l'aigle et la clef[1]. C'est ensuite un parchemin de 1449[2]; une peinture sur vélin de 1451 où Hugues de Burdignin, capitaine général en 1450, s'appuie sur le nouvel écu[3]; une peinture sur vélin de même date, où saint Pierre et saint Paul reçoivent l'écu de Genève que leur apporte un ange[4]; la gravure d'un missel de 1491[5]. Le sceau officiel le plus ancien avec l'aigle et la clef, ne date que de 1476[6].

1) Massé, *op. l.*, p. 72, note 5; *Mém. Soc. d'hist. et d'Arch. de Genève*, XV, 1865, p. 24-6.

2) Blavignac, *op. l.*, pl. VIII, p. 36, 40; Massé, *op. l.*, p. 63, pl. I, 9.

3) Blavignac, *op. l.*, pl. XI; Massé, *op. l.*, pl. II, p. 63.

4) *Ibid.*, pl. IX; Massé, *op. l.*, pl. II, 1, p. 63.

5) Massé, *op. l.*, p. 63.

6) Blavignac, *op. l.*, p. 41; Massé, *op. l.*, p. 66. *Cf.* encore, sceau de 1483, *ibid.*, pl. III, 4; sur les sceaux de Genève, *ibid.*, p. 65 sq.

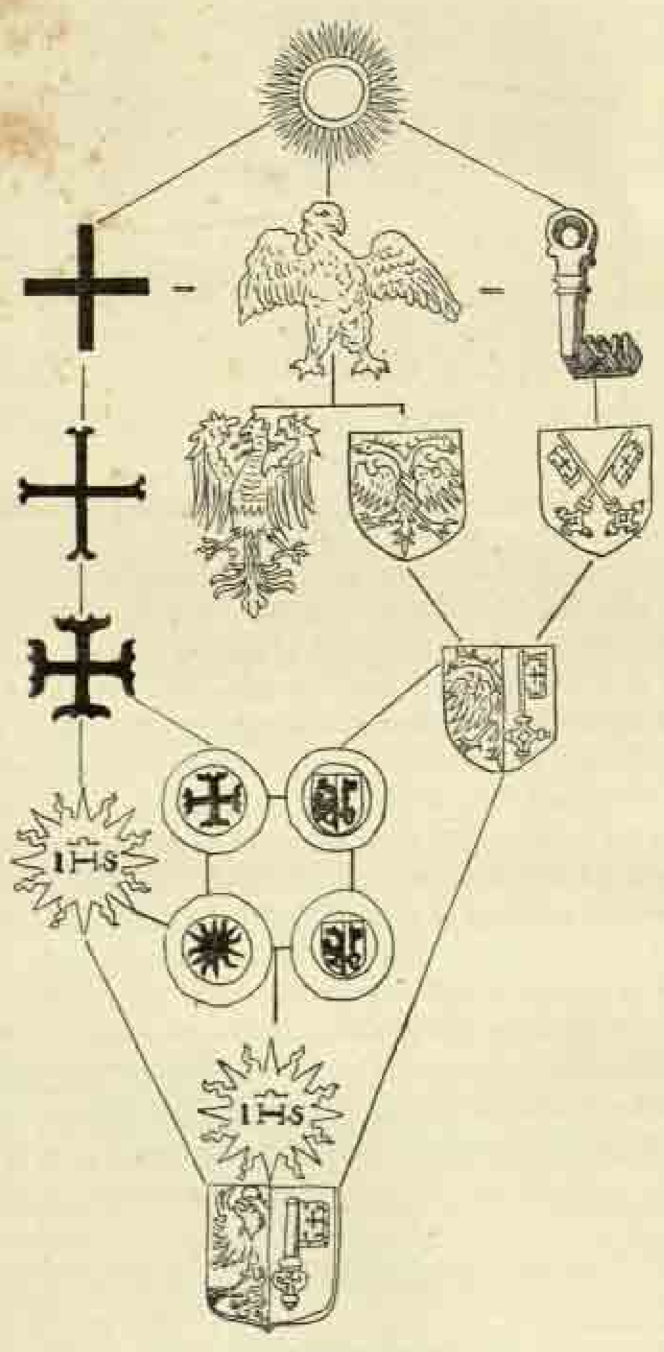
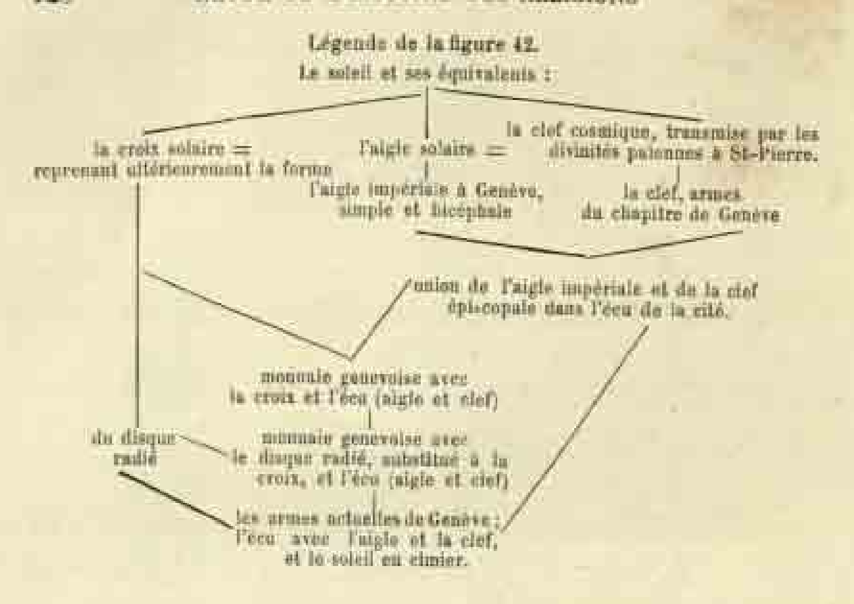


Fig. 42.



Si l'aigle impériale s'était peut-être déjà associée à la croix de Genève[1], le nouvel écu (aigle et clef) va attirer cette dernière petit à petit à lui. Dans un missel du xv[e] siècle « qui paraît une des plus anciennes autorités que l'on puisse invoquer touchant nos armoiries », on voit sur le même folio, la croix à côté de l'aigle et de la clef[2]. Sur des monnaies à partir de 1535, c'est d'un côté l'écu de Genève, de l'autre la croix. Celle-ci, on l'a vu, se mue en un soleil avec JHS, ou pour mieux dire, reprend sa forme primitive oubliée pendant des siècles. Et ce soleil, qui orne indépendamment maints documents, s'associe sur les monnaies, où il se substitue à la croix sur le revers, à l'écu de Genève qui en orne le droit. Dernier avatar : il s'unit plus étroitement à l'écu, dont il devient une pièce accessoire, et aujourd'hui encore occupe la même place secondaire, relégué en cimier.

***

Pour résumer en quelques lignes cette longue étude, nous

1) Cf. p. 117.
2) Blavignac, *op. l.*, p. 25, pl. V, 11. Ci-dessus, p. 93.

constatons que les trois pièces des armoiries genevoises ont toutes un sens primitivement analogue, bien qu'elles soient parvenues dans notre blason par des voies différentes :

1. Le soleil dérive de la croix solaire du paganisme.

2. L'aigle est empruntée à l'Empire d'Occident, qui lui-même la tient de Rome, où son sens solaire est connu.

3. La clef est celle de saint Pierre, qui l'a prise aux divinités cosmiques de l'antiquité.

W. Deonna.

TABLE DES MATIÈRES

SALOMÉ

ET LA DÉCOLLATION DE SAINT JEAN-BAPTISTE

Salomé est redevenue d'actualité scientifique depuis une étude encore récente que lui consacra Théodore Reinach, avec cette alacrité curieuse, avec cette joyeuse acribie dont on retrouve la marque dans plus d'une production de ce philologue, ardent à fouiller dans tous les recoins du passé[1]. J'admire la sûreté d'œil qui sait reconnaître dans une lettre informe un digamma numérique, autant que j'apprécie la fine méthode de numismatique philologique. Heureusement que, pour ne point m'affadir dans l'éloge, je trouve quelque chose à critiquer.

J'étais précisément occupé à préparer, pour mon cours de l'École des Hautes Études, un passage ou, plutôt, le fameux passage de saint Marc, relatif à Salomé (Mc., 6, 17-29), lorsque je lus chez M. Théodore Reinach la phrase suivante :

« La date de cet exploit — celle de la mort de Jean-Baptiste — a été fixée presque sûrement à l'an 29 de notre ère[2]. La fille d'Hérodias était alors, suivant le récit évangélique, une fillette, κοράσιον, expression qui vu la précocité des femmes en Orient, ne saurait *en aucun cas* désigner une jeune fille de plus de quatorze ans. Salomé était donc née *au plus tôt* en 15 ap. J.-C., époque où sa mère avait au moins vingt-deux ans », etc.

Que l'on puisse tirer un renseignement chronologique d'une précision pareille d'un mot comme κοράσιον, mot confus,

1) *La mort de Salomé et les monnaies de Nicopolis d'Arménie*, Bordeaux-Paris, 1914. Extrait de la *Revue des Études anciennes*, t. XVI, 1914, n. 2.

2) « Ev. selon Luc, III, 1. Cf. Schürer, I (3e éd.), p. 444. »

mal défini[1], voilà qui n'emportera pas la conviction de tout le monde. On ne voit vraiment pas que l'on puisse attribuer à ce mot un maximum ou un minimum d'âge ; cela peut bien varier de 13 à 17 ans, suivant la personne[2], et même au-delà[3].

Pour ce qui est de chercher à tirer profit, en vue d'une fixation de date, de la présence de ce κοράσιον[4] dans le récit évangélique, rien de plus légitime assurément, à condition, toutefois, que le récit évangélique soit lui-même exact. Et c'est cette question d'exactitude que nous nous proposons uniquement d'examiner dans le présent travail.

Exactitude n'est pas tout à fait ce que nous voulons dire. Il s'agit plutôt de nous demander si nous lisons bien ce texte, si nous comprenons bien dans quel sens il fut écrit.

Mettons le tout d'abord sous les yeux du lecteur. Comme nous n'entreprenons point ici d'étude philologique sur le texte même ni, à proprement parler, d'exégèse, nous pouvons recourir à une traduction. Prenons celle de Henri Lasserre, qui est peu connue, qui, sans être très fouillée, est du moins assez vivante[5] ; j'ajoute — approximativement — les chiffres des versets :

Marc, 6, 17 s.

17. Précédemment, en effet, ce même Hérode avait fait

1) Voir les différents *Lexiques* du N. T., notamment celui de H. Ebeling, *Gr.-d. Wrt.b.z N. T.*, 1912. Voir aussi Lob. Phryn. 73-4. Avant toute évaluation approximative, il faudrait faire ce que Lobeck lui-même a négligé et à quoi sans doute M. Th. Reinach n'a pas songé : rechercher l'emploi de κοράσιον dans l'A. T. (Ruth, Rois, Tobie, Judith (υἱοὶ κορασίων, 16, 12), Esther, Joel, Zacharie, Daniel, voir la *Concordance* de Hatch a. Redpath) et déterminer le sens exact par l'étude des passages et aussi par celle des différents équivalents hébraïques ; cf. H. a. R., *op. laud.* ; car, pour le sens de grec néo-testamentaire, c'est souvent à l'hébreu qu'il faut recourir. On verra plus loin, p. 147, 152, que notre objet n'est point ici de déterminer le sens précis de ce vocable. Pour ce qui est de l'âge, cf. ci-dessous, p. 152, n. 1.

2) Voir F. Macler, p. 624 de l'étude citée p. 134, ci-dessous, n. 3, *in fine*.

3) Voir plus loin, p. 152, n. 1.

4) Matthieu, 14, 11 ; Marc, 6, 22 et 28. Il faut bien avoir soin de remarquer que l'Évangile ne prononce pas le nom de Salomé.

5) *Les Saints Evangiles*, Paris, 1888, p. 199.

arrêter Jean et l'avait fait jeter en prison tout chargé de chaînes. Et cela, à cause d'Hérodiade que lui, Hérode, avait épousée, bien qu'elle fût la femme de son frère Philippe.

18. Jean avait tenu ce langage au Roi : « Il ne t'est nullement licite d'épouser la femme de ton frère ».

19. De sorte qu'Hérodiade, résolue à sa perte, cherchait les moyens de le faire périr. Toutefois elle n'y réussissait point.

20. Car Hérode craignait Jean, qu'il savait être un homme juste et saint. Si, d'un côté, il le gardait en prison, de l'autre, il ne se décidait, en maintes affaires, qu'après l'avoir consulté ; et il l'écoutait volontiers[1].

21. Hérodiade rencontra enfin un moment propice. Ce fut le jour anniversaire de la naissance[2] d'Hérode.

Hérode, à cette occasion, avait offert un banquet aux grands de sa cour, aux chefs militaires, aux principaux personnages de la Galilée.

22. La fille d'Hérodiade entra dans la salle, et elle se mit à exécuter des danses. Elle fascina Hérode et ses convives tellement que le Roi, s'adressant à la jeune fille, lui dit :

— Demande-moi ce qu'il te plaira, et je te le donnerai...

23. Il alla même jusqu'à lui en faire le serment :

— Oui, tout ce que tu voudras, s'écria-t-il, je te l'accorderai, fût-ce la moitié de mon Royaume !

24. La jeune fille sortit, pour prendre conseil de sa mère :

— Que demanderai-je ?

— La tête de Jean-Baptiste.

25. La fille en toute hâte revient vers le Roi et formule sa requête :

1) Ce passage est très délicat d'interprétation. Il est plutôt mal rendu ici. Mais, comme il n'intéresse pas notre démonstration, nous laissons de côté toute discussion à ce sujet. Voir sur le passage et surtout sur ἠπόρει, Swete (bibliogr. plus loin, p. 134, n. 3). Quant au verbe ἐνεῖχε (v. 19 ; v. Swete, *ad l.*), rappr. l'expression gr. mod. τοῦ τὸ βαστῶ μέσα μου, équivalent du fr. *garder rancune*, ou du latin : manet *alta mente repostum* (Verg. Aen. I, 27 s.)

2) Voir plus loin, sur le sens de ce mot, p. 147.

— Je veux que vous me donniez, sur le champ, à moi-même, dans ce plat, la tête de Jean-Baptiste.

26. Le Roi fut atterré[1] ; mais, en présence de son serment et sous les regards de ses convives, il n'osa la refuser.

27. Il appela un de ses hommes d'armes et lui enjoignit de rapporter la tête de Jean.

28. Cet homme d'armes alla décapiter Jean dans son cachot, et, ayant déposé la tête coupée sur un plat, il la présenta à la jeune fille.

29. Celle-ci l'offrit à sa mère.

30. Ayant appris cet événement, les disciples de Jean-Baptiste vinrent chercher son corps et l'ensevelirent dans un tombeau[2] »

Ce passage suscite plus d'une réflexion dont toutefois je ne vois pas trace dans les commentaires principaux et chez les différents auteurs[3], même chez le seul dont les conclu-

1) Un peu fort pour rendre περίλυπος, qui a plutôt ici le sens du latin *tristis, contrarié, de mauvaise humeur*. Voir plus loin, p. 153, n. 1. — Stapfer traduit plus exactement : « le roi fut accablé de tristesse ». Le N. T., trad. E. Stapfer, éd. III, Paris 1899.

2) L'épisode dans Mt. (14, 3-12) est très abrégé, presque absent dans Luc (3, 19-20 ; 9, 7-9). Ce serait là une preuve nouvelle de l'ancienneté de Marc : on dirait que les autres, trouvant devant eux le récit, par acquit de conscience, en mentionnent quelques bribes.

3) E. Renan, *Vie de Jésus*, 1863, 197-8 (= éd. XIII, 204-205). B. Stade, *Gesch. d. Volks Isr.*, II, 1888, 514-516 ; Nösgen, *Die Ev. n. Mt., Mk. u. Lk.*, München, 1897, dans le *Kurzgefasster Komm.* de Strack u. Zöckler *ad l.* ; Holtzmann, *Die Synoptiker*, 1901, dans le *Hand-Comm. z. N. T.*, de Holtzmann, 1901, *ad l.* ; Rüegg, dans Herzog-Hauck, *Real-Encyclopädie*, IX, 1901, 336, 17-35 ; B. Weiss, *Die Evang. d. Mk. u. Lk.*, 1901, dans le *Krit.-exeget. Komm. ü. d. N. T.* de H. A. W. Meyer, *ad l.* ; Alex. Pallis, *A few notes on the gospels according to St. Mark a. St Matthew, based chiefly on modern greek*, Liverpool, 1903, p. 10 (à Mc., 6, 20) ; J. Wellhausen, *Das Evang. Mc.*, 1903 ; H. B. Swete, *The gospel according to St Mark*, London, 1905, *ad l.* Gressmann-Klostermann, *Markus*, 1907, dans Lietzmann, *Handb. z. N. T.*, B. II ; G. Wohlenberg, *Das Ev. d. Mk.*, 1910, dans le *Komm. z. N. T.* de Zahn, B. II, *ad l.* — Sur Salomé dans la légende, dans la littérature et dans l'art, voir un article succinct et nourri de mon savant collègue F. Macler dans le *Mercure musical* (= Société internationale de musique, S. I. M.), 1907, 15 juin, pp. 615-625 : *Notes d'histoire sur Salomé*. Voir son portrait d'après une médaille (cf. p. 621-2), *ibid.*, p. 625.

sions se trouveraient empreintes d'un certain scepticisme[1]. Nous relèverons consciencieusement, en cours de route, les observations qui auront déjà été faites par nos prédécesseurs. Il s'agit, pour le moment, de présenter nos propres observations dans leur ordre.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce récit, c'est que le nom de Salomé n'y est point prononcé, circonstance d'autant plus impressionnante que, d'une part, ce même évangéliste cite ailleurs une Salomé[2] et que, d'autre part, comme on le verra plus loin, ce nom semble avoir joui d'une certaine faveur auprès des premiers chrétiens.

Matthieu et Luc — qui ne rapportent pas l'épisode dans ces détails — ne nomment pas Salomé davantage[3].

Cela donne tout de suite au récit je ne sais quelle apparence d'anecdote circulant dans une communauté isolée, petite, peu informée des choses du dehors, dans un cénacle dont nous aurons, d'ailleurs, à déterminer la mentalité et les conditions[4]. Nous sommes en présence d'un de ces ouï-dires qu'on se passe de bouche en bouche, avec des contours un peu vagues, un peu flous, sans grande précision historique — à moins que, dans l'esprit des narrateurs, la précision morale ne soit telle, comme nous essaierons de l'établir plus loin, qu'ils ont pu et dû se passer de toute précision historique.

L'aventure elle-même, la contexture, nous est présentée d'une façon quelque peu embrouillée. Hérodiade, la femme d'Hérode, en veut à Saint Jean-Baptiste, parce que celui-ci blâmait avec véhémence Hérode de l'avoir épousée, elle, la femme de son frère (Mc., 6, 18), ce qui est, ne l'oublions pas,

1) Volkmar, *Jesus Nazarenus*, 1882; le récit lui paraît « unhaltbar » p. 58, et, plus loin, p. 351 s., il le traite de « reine Poesie », le tout sans preuves à l'appui, autant que je sache.

2) Mc., 15, 40 : Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ... Σαλώμη; 16, 1 Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.

3) Mt., 14, 1-12; Lc., 8, 7-9. Voir ci-dessus, p. 132, n. 4.

4) Voir plus loin, p. 146.

contraire à la loi juive, suivant le Lévitique, 18, 16 (ἀσχημοσύνην γυναικὸς ἀδελφοῦ σου οὐκ ἀποκαλύψεις [1]).

Hérodiade, résolue à la perte de Jean-Baptiste, ne peut cependant trouver le moyen de le faire périr (v. 19), parce qu'Hérode, pour des raisons à lui connues, le protège (v. 20), sans qu'il soit dit, toutefois, qu'Hérodiade ait jamais tenté une démarche précise auprès d'Hérode, sans que l'on soit, non plus, en droit de conclure qu'Hérode protégeait Jean en le gardant en prison [3] : l'événement lui-même montre à quel point la prison offre une mince garantie ; on ne voit pas par quel bout elle saurait en être une, Hérodiade pouvant, à son gré, corrompre les gardiens ou faire boire au prisonnier un mauvais café, etc., etc.

Quoi qu'il en soit, Hérodiade attend son jour et ce jour arrive : c'est celui des γενέσια, disons, si l'on veut, de l'anniversaire de la naissance d'Hérode (v. 21).

Hérode donne un banquet, Salomé danse devant lui, le séduit par sa danse, il lui promet tout au monde (v. 22-23).

A ce moment, Salomé va trouver sa mère, évidemment aux aguets, sans qu'on sache trop comment elle s'y est mise, et la consulte sur ce qu'il faut qu'elle demande :

— « La tête de Jean-Baptiste » lui répond Hérodiade (v. 24).

Quel sens cela peut-il bien avoir?

Ou Salomé est au courant — et cela semble être le cas chez Matthieu [4] — des projets de vengeance maternelle ou elle n'est pas au courant.

Si elle est au courant, quel besoin de consulter sa mère à la minute suprême?

1) Déjà avec le sens, non point de *difformité* (sens classique, v. Bailly, Dict.), mais de *laideur*, cf. mod. ἄσχημος. Mesurer le chemin parcouru, en songeant au sens primitif du mot hébreu, ici traduit, עֶרְוָה, à l'origine : *nudité*.

2) Il s'agit aussi bien des rapports légitimes qu'illégitimes : Bertholet, *Leviticus*, 1901, *ad* 18, 6. Rappr. Wellhausen, *ad* 6, 18, p. 48.

3) Swete, *ad* συνετήρει, p. 24 ; Wohlenberg, p. 181, n. 60.

4) Mt., 14, 8 προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς : *præmonita*. Voir N. T. de Wetstein, Amsterdam, 1751.

Si elle n'est pas au courant, il ne peut lui venir à l'esprit de la consulter. Elle est, de plus, assez indépendante pour n'avoir pas besoin, dansant comme elle danse, de conseils.

Et comment peut-il être dit qu'Hérodiade espérait un moment propice (v. 21), sans que sa fille en fût prévenue, elle qui devait jouer un si grand rôle dans cette affaire? Elle aurait donc fait des plans et n'aurait rien prévu ?[1]. Comment, alors, ne prévoyant rien, pourrait-elle être postée tout exprès à la porte du banquet, comme pour y faire à sa fille cette réponse? Comment aussi sa fille, non avertie, pourrait-elle s'adresser à elle, pour lui poser une question tellement de circonstance?

On n'arrive pas davantage à comprendre l'absence d'Hérodiade à un banquet où dansait sa propre fille ni par quel artifice elle en surveillait les abords, puisqu'enfin il est dit que Salomé *offrit* la tête *à sa mère* (v. 29), et que cela ne pouvait avoir lieu que dans la salle même du festin ou dans le voisinage, du moment qu'elle l'offrait sur un *plat* (v. 28).

Une autre difficulté, plus ténue, se présente.

Ce jour des γενέσια n'avait rien en lui-même de favorable : le résultat heureux, au point de vue d'Hérodiade, fut dû à la danse, fortuite ou consentie, en cette occasion, de Salomé[2].

Ici les invraisemblances s'accumulent.

Hérodiade, qui savait mieux que personne la date des γενέσια — que cela signifie *jour de naissance* ou que cela signifie *anniversaire de l'avènement au trône* — Hérodiade devait faire

1) Pallis : « Had the day been considered by Herodias as advantageous, we should have expected to find that everything had been arranged before hand, and that her daughter would have promptly answered, there and then, Herod's question without going out to take her mother's advice » (p. 11). Voilà qui est fort bien présenté. Et c'est précisément pourquoi il ne faut pas corriger ! Corriger d'après nos impressions personnelles, d'après notre logique à nous, constitue une grosse faute en matière de critique.

2) Pallis, *ib.*, « There was nothing in the day itself which made it specially opportune for bringing about the Baptist's execution ; it was by mere accident that the chance presented itself ».

mieux que « *rencontrer* un moment propice » (γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου, 6, 21) : elle devait *attendre* ce moment.

Et, dans ce cas, organisa-t-elle la danse ou la danse fut-elle un effet du hasard ?

Supposons qu'elle était organisée. Hérodiade ne pouvait alors savoir que la danse de Salomé plairait à un degré pareil. Admettons, au contraire, qu'elle ne fût point organisée ; la mise en scène, dans ce cas, n'a plus aucun sens et l'on ne voit pas le joint par lequel ce jour de fête pouvait servir Hérodiade (v. 21).

Encore laissons-nous présentement de côté cet autre point qui a son importance, c'est de savoir comment et pourquoi Hérode, à la suite d'une danse, quelque énivrante fût-elle, va jusqu'à promettre la « moitié de son royaume » à une nièce qui est sa bru, à la fille de son frère et de sa femme. Nous verrons plus loin. Nous avons à étudier d'abord une question fort grave dans le débat qui nous occupe.

Le fait qu'une princesse danse devant des convives de haut rang, dans un banquet, est un fait des plus surprenants. On ne connaît absolument *aucun exemple* d'une danse de ce genre. La critique n'a certainement pas attaché l'importance nécessaire à cette observation — et, pour commencer, elle ne l'a même pas faite. Elle a cru, au contraire, que cette danse avait dans le passé, classique ou hébraïque, des précédents. Nous sommes, à mon sens, loin de compte. Dans la Bible, c'est tout juste si l'on voit danser des femmes, comme les filles de Silo[1], danse dans laquelle on a voulu découvrir aujourd'hui comme une trace des origines cultuelles de cet exercice chez les Hébreux[2]. Dans l'Exode (15, 20-21), Mariam, la prophétesse, sœur d'Aaron (v. 17, ib.) — et seule titulaire, dans l'A. T., du nom de מרים, Μαριάμ, Μαρία —

1) Jud., 21, 19-21. Remarquer que le texte emploie ici le verbe χορεύειν et point ὀρχοῦμαι, ce dernier beaucoup plus fort. Ailleurs, pour des danses innocentes, saint Paul (1 Cor., 10, 7) semble employer παίζειν.

2) Cf. R. Zehnpfund, art. *Tanz*, dans la *Real-Encycl.* de Herzog-Hauck, t. XIX (1907), p. 379, 5 s.

célèbre par des danses, le τύμπανον à la main, tandis que derrière elle marchaient toutes les femmes — πᾶσαι αἱ γυναῖκες — le passage de la mer Rouge [1].

Cela ne doit pas nous faire toutefois penser que les Hébreux possédaient des danseuses publiques [2]. C'est aller un peu vite en besogne que de tirer d'aussi maigres indications des conclusions aussi précises ; Salomon n'aurait jamais pu prêter les femmes de son harem à des danses de ce genre [3]. De *solo* féminin nous n'en voyons nulle part apparaître. Car, il serait impossible de citer dans ce sens le passage incompréhensible du *Cantique des Cantiques* [4]. On ne sait seulement pas si la *Sulamite* y est comparée à des danses (Renan) ou s'il n'est pas question, dans ce passage, d'une danse de guerriers (Siegfried). Dans Esaïe, 23, 16 — verset non moins obscur — peut-être est-il fait allusion à une danse solitaire ; elle est alors qualifiée de danse de prostituée : (λάβε κιθάραν,... πόλις πόρνη ἐπιλελησμένη [5]).

Ces *pas* seuls semblaient être si peu dans le goût des Hébreux que Mikal, fille de Saül, voyant David, en habit de prêtre, danser (ὀρχεῖσθαι) devant l'arche sainte, *le méprisa dans son cœur* [6].

1) Zehnpfund, 379, 41 et Nowack, *Lehrb. d. hebr. Archaeologie*, t. I, 1894, p. 270.

2) *Oeffentliche Tänzerinnen*, Nowack, *op. cit.*, 279 ; Riehm, *Handwört. b. d. biblischen Altertums*, t. II (1898), s. v. *Tanz*, p. 1637, col. 1. Relevons incidemment, à ce propos, que les danses étaient toujours « nach Geschlechtern gesondert » (Zehnpfund, 380, 27) : on y séparait les sexes. C'est ce que j'ai toujours vu pour ma part dans l'Orient grec où j'ai recueilli, dans les villages, des impressions d'horreur sur les danses européennes, dans lesquelles hommes et femmes sont mêlés.

3) Riehm, *loc. cit.*

4) Cf. 7, 1 ; voir E. Renan, *Le Cantique des Cantiques*, 1860, p. 169, à rapprocher de p. 39, 44 ; Siegfried, *Hoheslied*, 1898, dans le *Hand Kommentar z. A. T.*, de Nowack, p. 118.

5) Cf. Nowack, *Lehrb.*, *op. cit.*, 279 ; il n'y voit, avec quelque raison, que le *chant* de la courtisane.

6) Cf. II Sam. (= Reg.), 6, 16. Diversement interprété. Eléments de la controverse dans Zehnpfund, *op. cit.*, 379, 19 s. Voir aussi la danse des Israélites autour du veau d'or, ce qui provoque la juste colère de Moïse et de Dieu, Ex. 32, 19, passage rappelé par Macler, *op. laud.*, p. 616. Ce nouvel

Toujours est-il que Benzinger[1] est obligé de renvoyer à Mt., 14, 6, pour trouver un exemple à citer d'une femme seule dansant publiquement : « Das auftreten von Tänzerinnen (Mtth. 14, 6), observe-t-il naïvement, scheint erst durch die Griechisch-römische Sitte eingeführt worden zu sein. » Ce seraient donc les mœurs gréco-romaines qui auraient introduit l'usage des danseurs.

Or, le passage de Mt., 14, 6, cité par cet auteur, est justement celui de Salomé (6, 22 dans Marc). On ne peut raisonner plus à côté. Il restait précisément à démontrer que ces sortes de danses étaient dues, dans le monde hébraïque, à des influences gréco-romaines. Et le passage sur lequel Benzinger s'appuie, est celui-là même qui a besoin tout le premier d'être étayé. Voilà bien une pétition de principe.

Voyons maintenant, devant ces faits, quelle est l'attitude de la critique.

M. Renan, avec son instinct historique profond, a senti les objections que pouvait soulever la danse de Salomé : « Salomé exécuta une de ces danses de caractère qu'on ne considère pas en Syrie comme messéantes à une personne distinguée »[2]. Mais le grand exégète n'a pas cru devoir pousser la démonstration plus loin. Ce n'est là, au surplus, chez lui qu'une remarque incidente.

D'autres commentateurs semblent de même chercher des excuses à cette danse de Salomé.

Swete, dans son excellentissime édition de saint Marc, se trouve obligé de reconnaître qu'il y a tout de même, dans le fait de cette danse, quelque chose d'anormal. Expliquant αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (Mc., 6, 22), pour rendre compte de ce pronom αὐτῆς[3], Swete fait observer que, vraiment, il y avait lieu

exemple n'est pas davantage à l'honneur de la danse. Les danses, citées *ibid.*, pour le retour de l'enfant prodigue, Luc, 15, 25, ont un caractère innocent et quelconque. — Rien à tirer pour ce qui nous occupe de Mt., 11, 16-17.

1) *Hebr. Archaeol.*, 1907, 131.

2) *Vie de Jésus*[4], 197 = *id.*, 13, 204.

3) Il vaudrait encore mieux y voir, me semble-t-il, à la rigueur un *araméisme* (Wellhausen, p. 48, *ad* 6, 17). Voyez plus loin, p. 148, 150.

de faire ressortir ici l'action directe de *cette* Hérodiade elle-même (αὐτῆς), puisque, par esprit de vengeance, elle n'allait à rien moins qu'à pousser sa fille [cela n'est dit nulle part!] à une danse réservée aux courtisanes « limited to ἑταῖραι » [1].

Nösgen[2] parle de mœurs orientales, vaguement. Schürer[3], se demande si Salomé, à cette époque, n'avait point passé l'âge de la danse. Toutefois, cette question de chronologie ne le torture pas longtemps. Holtzmann[4] se dit bien que Salomé ne pouvait plus être à ce moment un κοράσιον, mais il faut bien, ajoute-t-il, l'appeler tout de même ainsi, pour justifier la danse. Ce commentaire ne me paraît pas avoir grand sens.

Klostermann[5] a quelques hésitations (*Bedenken*) sur le *Solotanz*. Le cœur de la question lui échappe.

Riehm[6] déclare que la danse de Salomé n'a rien de commun avec les anciennes danses hébraïques, ce qui ne nous avance guère. Wohlenberg[7], en désespoir de cause, dans son commentaire quelque peu tendancieux, proclame que Josèphe[8] appelle Salomé ὀρχηστρίς, *danseuse*. Le fait serait gros de conséquences. Malheureusement pour M. Wohlenberg, il n'y a pas trace de cela dans Josèphe!

Wellhausen[9] fait cette remarque que Luc, « aus kritischen Bedenken », ne mentionne pas la danse de Salomé[10]. Ainsi Luc, d'après Wellhausen, y aurait trouvé quelques invraisemblances et se serait abstenu. C'est un peu là, il faut le dire, de la critique divinitoire et même sans vraisemblance. Rien de démontré. Cette danse, ajoute-t-il, lui apparaît chez

1) Swete, p. 125, *ad* 22.
2) *Op. cit.*, p. 328, col. 2, *ad* 22.
3) *Gesch. d. jud. Volks*, I³, 1901, p. 442, n. 29.
4) *Op. cit.*, *ad. l.*, p. 138-9.
5) *Op. cit.*, p. 49, *ad l.*
6) Dans son article cité ci-dessus, p. 139.
7) *Op. cit.*, p. 183.
8) *Ant. jud.*, 18, 5, 4.
9) *Op. cit.*, p. 49.
10) Le passage dans Luc est très écourté : voir 3, 19-20, à compléter par 9, 7-9.

Marc comme un « anecdotischer Nachtrag », une addition anecdotique. Il nous avait dit précédemment que Mt. (11, 8) blâmait cette danse. Quelques-unes de ces remarques, il est certain, sont intéressantes. Mais par là même elles nous montrent à quel point on peut méconnaître le fond des choses. Ces coups de pinceau, fortuits et sporadiques, d'un des plus grands exégètes cependant de l'Allemagne, ne s'éclaireront que quand nous pourrons envisager dans son ensemble et dans sa couleur exacte, tout ce curieux épisode.

Il nous faut citer auparavant l'opinion assez nette de Klostermann, présentée toutefois de façon quelque peu embrouillée[1] :

« Das scheint für den Kenner griechischer-römischer Anschauungen (vgl. Terenz Eunuch. IV, I, 10 ff. *Heus, inquit, puer Pamphilam accerse, ut delectet hic nos. Illa exclamat minime gentium in conuiuium illam*, Cicero in Verrem I, 26 : *negauit moris esse Graecorum ut in conuiuio uirorum accumberent mulieres*) ebenso undenkbar wie für den Kenner « orientalischer Solotänze »[2].

Cette opinion de Klostermann sur l'étrangeté de cette danse au double point de vue gréco-romain et oriental, est, en somme, raisonnable et historiquement juste, mais l'auteur ne sait en tirer aucune conséquence.

Swete, dans son commentaire autrement lucide et sobre que tous les commentaires germaniques, pour justifier Hérode, nous dit que ce prince « true to the Greek tastes of his family permits licencious dancing after the δεῖπνον... and the principal ὀρχηστρίς is the daughter of Herodias ». Nous ne demandons pas mieux que de le croire, à condition que l'on puisse nous offrir dans l'antiquité classique le pendant du récit évangélique, c'est à savoir une princesse laissant sa fille, princesse comme elle, danser, toute seule, devant des

1) *Op. cit.*, p. 51, *ad* 22.

2) Ceci est sans doute une allusion en coup de patte à Wohlenberg, 183, 68 et Riehm, *op. cit.*, 1637, col. 1, où l'expression *Solotanz* se retrouve. Voir aussi Zehapfund, 380, 30.

hommes assemblés en banquet, sous la présidence du prince, mari de cette princesse — absente — oncle et beau-père de la danseuse ou, tout bonnement, sans tant nous embarrasser de menus détails, une *princesse dansant devant des primats dans un banquet*. M. Swete nous renvoie, il est vrai, à l'excellente édition du N. T. de Wetstein[1], ouvrage dont les hellénistes surtout ne peuvent pas se passer. Mais, à l'endroit même auquel renvoie Swete (Mt., 14, 6), Wetstein[2] accumule les passages classiques sur la danse, sans que de tous ces passages réunis *un seul* nous montre une vierge — ou une femme de prince — dansant devant des hommes, dans les conditions de Salomé.

Voilà donc pour ce qui est du côté grec.

Pour ce qui est du côté hébreu, je produirai un argument que j'ai gardé pour la fin.

Wolhlenberg[3] observe qu'on ne doit nullement invoquer contre l'authenticité du fait en l'espèce, l'indécence qu'il y aurait pour des jeunes filles de distinction à danser devant des hommes. Il fallait justement, observe-t-il, montrer ici quelque chose d'extraordinaire[4]. Le commentateur ajoute que l'inaccoutumé de la danse est un trait psychologique, tendant à démontrer qu'Hérodiade n'épargne aucun moyen pour réussir. Mais quelques lignes plus haut, Wohlenberg, en opposition avec ses propres paroles, fait un rapprochement duquel il résulte, pour lui, que cette danse n'est pas un fait isolé dans l'histoire juive.

En somme, la critique exégétique allemande a sur ce point, de tous temps, fait fausse route. Cela est tellement vrai que Wohlenberg fait, par hasard, un rapprochement dont il ne réussit pas lui-même à comprendre la portée.

Au moment, en effet, où Wohlenberg parle de la danse de

1) *Novum Testamentum graecum*, Amsterdam, 2 vol. 1751-1752.
2) N. T., I, p. 411, col. 2, *in fine*.
3) *Op. cit.*, p. 183.
4) *Ib. Es soll eben etwas ganz ungewöhnliches geboten werden.*

Salomé, il mentionne dans une note, comme *pendant*, l'histoire de Vaschti[1].

Si nous réussissons à éclairer ce récit par le fond même, nous verrons, tout à l'heure, à quel point cet épisode, dans le Nouveau Testament, est, non pas un *pendant*, mais une *réplique*, comme cela arrive quelquefois, d'un épisode de l'Ancien. Ni *pendant* ni *réplique* ne sauraient toutefois s'appliquer au passage rappelé par Wohlenberg et que, il est vrai, il arrive aussi à d'autres commentateurs de citer, mêlant, où il ne faut pas, Vaschti et Salomé.

Il n'y a entre les deux récits aucun rapprochement à faire, dans le sens chorégraphique où l'entendent ces philologues.

Assuérus n'a jamais demandé à l'« altière Vasti » de danser devant sa cour, ni même d'y paraître nue; rien dans le texte n'autorise cette supposition ; il veut simplement[2] qu'elle paraisse devant ses nobles, afin qu'ils admirent sa beauté. Cela déjà la révolte à soi seul et elle refuse. On voit, *a fortiori*, combien une danse l'aurait impressionnée. Il ne passe même pas dans l'esprit du prince de la lui demander.

Nous concluons donc de ce qui précède que cette danse de Salomé est quelque chose de monstrueux et d'inouï.

Cela même doit nous mettre en mesure de pénétrer la pensée de l'apôtre. Mais, d'abord, il faut que nous exposions un point de méthode qui, nous l'espérons, nous fera voir les choses sous un autre jour.

Ce point de méthode, sans doute peu nouveau en lui-même, ne saurait avoir d'intérêt que par le biais sous lequel il se présente à cette place.

Nous voulons dire, simplement, que pour entendre, dans leur vrai sens, les paroles du passé, il faut se faire une oreille rétrospective, de façon à comprendre ces paroles exactement comme les comprenaient les contemporains. Cet effort

1) « Vgl. als Gegenstück zu dieser Tänzerin Vaschti Esth. 1, 12, 13 » p. 182, n. 65[a]. A lire ici A. Loisy, *Év. syn.*, I, (1907), 926.

2) Esth., I, 10-12. Voyez *Esther* dans le *Handb.* de Nowack, VI, 2 (1901), p. 146.

nous amènerait bientôt à reconnaître que telles ou telles propositions, telles ou telles phrases, chez les auteurs anciens, ne nous apparaîtraient plus comme des *faits que l'on constate*, mais comme *des jugements que l'on énonce*.

Expliquons nous par quelques exemples pris dans les circonstances les plus courantes de la vie de tous les jours.

Nous rencontrons dans la rue telle personne que nous voulons décrire à un ami. Si c'est une dame, nous relèverons, je suppose, dans sa toilette, ce détail, qu'elle porte un *chapeau à aigrettes*.

Ce n'est pas seulement ici un *fait* que nous constatons. C'est un *jugement* que nous portons sur la dame elle-même. Nous la caractérisons par ce trait d'une façon plus précise, puisque nous savons qu'un chapeau à aigrettes est d'un certain prix. Il faut remarquer que ce détail n'est une caractéristique que pendant le temps plus ou moins long, peut-être un an, peut-être six mois, où l'aigrette est à la *mode*. Si la mode passe, le prix baisse et notre caractéristique change de sens totalement.

Or, il faut bien nous le dire : il y a beaucoup de phrases du passé que nous sommes impuissants à comprendre, faute de ces menues notions que nous cueillons si facilement autour de nous, rien qu'en vivant de l'air de notre temps.

Il convient d'avoir bien soin d'ajouter maintenant qu'une phrase de ce genre, au lieu de relater un *fait* observé par soi-même, un fait exact, peut aussi bien contenir une *appréciation*, qu'à distance on risque souvent de prendre pour un fait. Si l'on dit de quelque femme légère ou que l'on veut caractériser comme telle : « Oh ! celle-là ! On la connaît bien ! Elle pratique la danse du ventre », cela ne signifie point forcément ce que j'affirme. Je n'avance pas un fait : je porte un jugement sur la personne dont je parle. *La danse du ventre* ou le ὠρχήσατο de l'apôtre, se valent comme jugement moral.

Le sens des paroles du passé ne nous est livré que par des circonstances plus ou moins connues de ce passé. On se rappelle peut-être l'épisode de l'empereur Théophile et de Cas-

sia[1]. L'empereur Théophile dit à la candidate au trône : « C'est par la femme que nous est venu le Mal ». A quoi Cassia, on s'en souvient, répond : « Mais c'est aussi de la femme que provient le Bien ».

Les byzantinistes les plus distingués se sont, sans plus ample examen, trompés à l'envi sur le sens de ces paroles, pour avoir cru simplement que ce sens ne se rattachait pas aux préoccupations de l'époque. Ces considérations philosophiques, que le chroniqueur prête à ses personnages, sont, comme nous l'avons établi, des *jugements* qu'il porte et désire nous faire porter sur eux. L'erreur de nos historiens consistait en ceci, c'est qu'il était impossible qu'un écrivain iconolâtre — et nous n'avons les œuvres que de ceux-là — pût parler avec sang-froid d'un empereur iconoclaste, et parler de sang-froid veut dire, la plupart du temps, ne pas utiliser la légende hostile à cet empereur.

Dans l'aventure de Salomé il est également nécessaire de transposer, de nous reporter à l'époque. Il est donc essentiel de nous figurer ce milieu spécial, dont nous avons dit un mot au début et dans lequel courait le récit de la décollation : c'était le milieu chrétien primitif, le milieu apostolique, honni, persécuté, frémissant encore du meurtre de saint Jean-Baptiste. Ce que celui-ci représentait de messianique en lui et de divin, il n'est pas besoin de longues dissertations pour le rappeler : il suffit de renvoyer au début de l'Évangile selon saint Marc (1, 1-8) et surtout à celui de saint Luc (1, 1-25), où son rôle est tellement marqué. Jésus est Jean ressuscité (Marc, 6, 14) et Jean lui-même incarnait le gigantesque Élie[2].

Voilà l'homme, voilà le saint personnage que vient faire périr Hérode! Il était impossible de ne pas flétrir à tout prix ce crime abominable, le crime de ce politicien. Car, enfin, si nous y sommes habitués, nous, depuis le temps, on en sentait,

1) *Cassia et la Pomme d'or*, Annuaire de l'École pratique des H. E., 1910-11, p. 5-54 et *ibid.*, 19-20.

2) *Ibid.*, 15; voir Renan, *Vie de Jésus*, p. 98-116.

dans le temps même, toute l'abomination. Il y a, pourrons-nous dire, quelque chose de respectable dans l'empressement avec lequel fut adoptée, perfectionnée, en quelque façon, la légende vengeresse, qui consolait des persécutions subies, qui stigmatisait un prince scélérat, et, à y bien réfléchir, le fait que tout ce récit n'est vrai que d'une vérité symbolique, nous permet de mieux plonger dans le cénacle des premiers âges apostoliques, cénacle restreint, passionné, d'une foi ardente, d'une imagination miraculeuse.

La grande erreur historique, pour nous, dans cette question, consiste en ce que l'on ait pu admettre qu'un apôtre était capable de parler de sang-froid d'un Hérode. Il se plaît, au contraire, à accumuler sur lui toutes les horreurs imaginables, tel tout ce passage de Marc (6. 17-29). Quand l'apôtre dit : ὀρχησαμένης (v. 22) ou ὠρχήσατο (Mt., 14, 6), quand il nous apprend, par l'emploi d'un mot pareil, la danse de cette princesse dans un banquet d'hommes, il faut bien se garder de croire que c'est là un *fait* qu'il constate, c'est un *jugement* qu'il porte et des plus durs. Il flétrit cet homme et cette cour devant lesquels se produit naturellement ce fait *inouï* et *monstrueux* de la danse exécutée par un κοράσιον. C'est pour cela que ce trait a été choisi entre tous, précisément parce que, comme nous le démontrions plus haut, la danse, aux yeux de ces chrétiens particulièrement imbus d'hébraïsme, nourris du Vieux Testament, représente une chose abominable.

Et mille autres détails maintenant prennent une importance nouvelle, parce qu'à ce jour tout le passage s'éclaire.

Ainsi, les commentateurs s'efforcent, avec autant de conscience que de naïveté, de déterminer le sens exact de γενεσίοις (v. 21) et de savoir si ce mot signifie *jour de naissance* ou *anniversaire de l'avènement au trône*. La plupart, après discussion, se décident pour le premier sens[1]. Rüegg[2] tient pour

1) Voir Nösgen, 328, col. 2 *ad* 22 ; Holtzmann, 138-9 ; B. Weiss, 97, de même dans *Die vier Evangelien im berichtigten Text*[2], 1905, p. 207 ; Wellhausen, 47 ; Klostermann, *ad* 21 ; Wohlenberg, 182, 62.

2) *Op. cit.*, 326, 27.

l'anniversaire de l'avènement au trône. En réalité, la question n'est pas là. Schürer, chez lequel on trouvera sur la matière la documentation la plus exhaustive[1], a, du moins, le mérite de nous apprendre — sans en tirer d'ailleurs aucune conclusion — que, d'après les observations d'Origène et de saint Jérôme, dans leur commentaire sur Matthieu 14, 6, les γενέσια — peu importe le sens de ce mot — n'ont jamais été fêtés, dans la Bible, que par le seul Pharaon. Nous voici pour le coup au vrai point de vue, échappé à Schürer tout le premier. Le mot de l'apôtre ne constate pas un fait; il contient une flétrissure. Hérode et Pharaon sont sur le même pied[2]. Là est bien la vraie *réplique*.

Ce qui suit est encore plus suggestif.

Nous avons eu soin de remarquer, en commençant, que Salomé n'était nommée ni dans Marc, ni dans Matthieu, ni dans Luc. Mais, dans Marc, nous avons une variante des plus intéressantes, au verset 22 : au lieu de εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος (*la fille d'Hérodiade elle-même étant entrée*), on lit : εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ τῆς Ἡρωδιάδος (*la fille d'Hérode, Hérodiade, étant entrée*) — et cela se lit dans ℵ B D L, ainsi donc dans ℵ, c'est-à-dire dans le *Sinaïticus* en personne ! Les trois autres mss B D L, surtout B, sont loin de manquer d'importance[3].

Cela reviendrait à dire que le roi Hérode Antipas a fait danser dans un banquet sa propre fille, laquelle, dans l'esprit des gens ne pouvait s'appeler qu'Hérodiade.

1) Voir Schürer, *op. cit.*, I[3], p. 440, n. 27.

2) Orig. Comment. in Matth., t. X, 22, 471 A (dans Migne, Orig. 3, XII, 1857) : ἡμεῖς δέ, ἀπ' ἐκείνου ταύτην εὑρόντες ἀφορμήν, ἐν οὐδεμιᾷ Γραφῇ εὕρομεν ὑπὸ δικαίου γενέθλιον ἀγόμενον. ἄδικος γὰρ μᾶλλον ἐκείνου τοῦ Φαραὼ ὁ Ἡρώδης· καὶ γὰρ ὑπ' ἐκείνου μὲν ἐν γενεθλίῳ ἀρχισιτοποιὸς ἀναιρεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου Ἰωάννης, « οὗ μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν οὐδεὶς ἐγήγερται. » — S. Hieronymi *Commentaria in evangelium S. Matthaei ad Eusebium* Paris, 1892, t. I, ad Matth., XIV, 6 : Nullum alium invenimus observâsse diem natalis sui, nisi Herodem et Pharaonem, ut quorum erat par impietas, esset et una solemnitas. — Ainsi donc les Pères de l'Église eux-mêmes signalent *la réplique*.

3) « Voir Tischendorf, *Novum Testamentum graece* (octava critica maior), I, 1869, p. IX s.

Naturellement, cette leçon n'est admise nulle part. On lui fait toutefois les honneurs de la discussion, mais c'est pour démontrer que cette variante ne tient pas debout. Holtzmann la déclare « exegetisch und historisch unmöglich[1]. » Schürer, consciencieusement, la rejette[2]. M. Swete, si judicieux, n'en veut à aucun prix[3]. Klostermann observe, en rêvant, qu'Hérode a peut-être eu quelque fille de ce nom, demeurée inconnue[4].

Et quelle est la raison dernière et profonde pour laquelle cette leçon est proscrite sans pitié?

C'est qu'il n'a pas existé de fille d'Hérode du nom d'Hérodiade et que Josèphe, l'historien, nous déclare en propres termes que la fille d'Hérodiade, la femme d'Hérode, n'est autre que Salomé!

Ainsi donc, voici, de par la volonté de la critique germanique, saint Marc forcé d'être dans ses généalogies aussi rigoureux que Josèphe.

Voici saint Marc forcé par la même critique de ne parler que de personnages qui ont existé.

Nous nous permettons de le dire ; il est stupéfiant que l'exégèse biblique en soit encore là, surtout dans une question qui ne touche point au dogme. Gardons-nous de préciser un texte, comme celui-ci, dont le caractère le plus précis est précisément l'imprécision. Dans l'espèce, il ne s'agit nullement de savoir si, oui ou non, il a existé une fille, Hérodiade ou Salomé, issue d'Hérode. Ce qui est en question, uniquement, c'est de savoir si, dans l'esprit des gens, si, nommément, dans l'idée de saint Marc, Hérode a pu avoir une fille et s'il y avait à cela pour lui un motif sérieux.

Il y aurait justement — et nous venons de l'expliquer — des raisons solides qui légitimeraient la leçon αὐτοῦ et, avec elle, l'existence, dans l'imagination ou la tradition chré-

1) *Op. cit.*, p. 139.
2) *Op. cit.*, I^4, 366.
3) *Op. cit.*, p. 125, *ad* 22.
4) *Op. cit.*, p. 51, *ad* 22.

tiennes aux origines, d'une fille d'Hérode que celui-ci aurait fait danser devant lui.

Toujours est-il que, dans le récit de saint Marc, un fait énorme nous est mentionné, devant lequel la critique est restée imperturbée.

Hérode est ravi de la danse exécutée devant lui et ses primats, à telles enseignes qu'il promet la moitié de son royaume à la danseuse.

La moitié de son royaume, nous savons ce que cela veut dire. Assuérus, à deux reprises, fait la même promesse à Esther : ἕως τοῦ ἡμίσους τῆς βασιλείας μου, καὶ ἔσται σοι (Esth. 5, 3) et encore (ib. 7, 2) καὶ ἔστω σοι ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου. M. Wohlenberg, tout à l'heure, rapprochait l'Ancien Testament; mais le sens du rapprochement de cette nouvelle *réplique* lui échappait.

Le passage est pourtant significatif : à qui fait-on ces sortes de promesses? A des personnes pour lesquelles on éprouve des sentiments d'amour. Comment, sans cela, Hérode en viendrait-il à promettre la moitié de son royaume à sa bru? N'y a-t-il pas là de sa part comme une intention de faire de sa bru sa maîtresse? Voyez alors combien sa noirceur serait encore plus abominable, si cette bru, c'était sa fille. La simple constatation d'un fait pareil est bien un jugement que l'on porte et même, dans l'espèce, une flétrissure définitive que l'on jette sur un monstre tel qu'Hérode.

Grammaticalement, en nous plaçant sur le terrain du grec, il n'y aurait qu'un moyen de couvrir αὐτῆς du verset 22 : ce serait de le comprendre à la moderne où αὐτή se prodigue plus qu'en grec ancien et avec une intensité moindre. Αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος, en grec moderne, voudrait dire : de *cette* Hérodiade. Or, cette façon de parler n'est nullement ici à sa place. Le pronom ne se justifie donc ni dans l'usage ancien ni dans l'usage moderne.

L'explication par l'hébreu aurait plus de consistance. Wellhausen, en effet, soupçonne, nous l'avons vu, quelque araméisme. Ici nous étions sur un terrain plus solide, et, pour

ma part, je serais d'autant plus prêt à écouter l'avis d'un hébraïsant de profession que, dans ma toute petite et infime pratique, commentant tous les ans les écrits évangéliques à l'École des Hautes Études, je m'aperçois combien il est difficile de tirer un sens précis du grec, si on ne suppose pas, dans la plupart des cas embarrassés, le mot hébreu par derrière[1]. Mais, cette concession faite à l'hébreu, nous n'avons pas besoin d'y recourir en l'espèce. Wellhausen parle de

1) Voici un exemple, entre plusieurs autres, à propos d'un passage de quelque importance. Dans Marc, 6, 48 (περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, *en marchant sur la mer*) et 49 (cf. Mt., 14, 25, 26, 29; Jo. 6, 19), le *lac* de Tibériade, λίμνη, *lac*, chez les Grecs (cf. Pausanias, V, 7, 4 etc.) est appelé ici *mer*, θάλασσα, simplement parce que l'hébreu יָם a les deux sens de *lac* et de *mer* (de même, en arabe — voir les dictionnaires — la racine بحر sert à désigner la *mer* et le *lac*, le *lac* étant conçu comme une *petite mer*, parce que l'on ne semble envisager, dans les langues sémitiques, que l'étendue d'eau ; songez, encore aujourd'hui, au turc كيليد بحر* *Kilidbahar*, *la clef de la mer*, où, à côté de *bahar*, emprunté à l'arabe, *kilid* n'est autre chose que le grec moderne κλειδί, par emprunt mi-populaire, mi-savant à cause du δ transcrit par un د). De sorte que, lorsque l'on traduit soit par : *marchant sur la mer*, soit par : ambulans ou ambulantem *supra mare*, on traduit exactement le grec, inexactement l'hébreu qui est derrière (que derrière le grec néo-testamentaire, il y ait des locutions et des conceptions hébraïques, tout le prouve, fût-ce le seul emploi, ci-dessus, de θάλασσα pour *lac* et ce fait universellement connu que le pluriel *cieux* — οὐρανοί et *coeli* — n'existe en grec et en latin que depuis leur contact avec l'hébreu). De même, dans Mt., 14, 29 τὰ ὕδατα représente tout de go הַמַּיִם, littéralement, *les eaux*, avec le même pluriel d'étendue que tout à l'heure ; donc, il marchait *sur les eaux* — et non pas *sur les flots !* Mais l'effet, dans les deux passages, devient plus saisissant par l'emploi de θάλασσα, *il marchait sur la mer* ; de même *sur les flots* (ὕδατα, *super aquam*, la Vulgate). — D'autre part dans l'étude de ces textes, il ne faut jamais perdre de vue, à côté du point de comparaison hébreu, la comparaison tout aussi décisive du *grec moderne*, j'entends le *sermo* le plus *vulgaris*, celui de la plaine et de la montagne ; peu importe, au surplus, que ce second terme de comparaison conduise à des conclusions affirmatives ou négatives. C'est ce dernier cas qui se présente ici. Περιπατεῖν, sous la forme normale περπατῶ, n'a le sens de *marcher* qu'en grec moderne (déjà au xe s., dans Const. Cerim., 249, 21 ; 484, 19, 20, 21 ; 485, 1, 2, 4, 5, 7, 10 : cela semble bien être le sens usuel ; absent dans H. S., Du Cange, Sophocles). Mais il me paraît difficile que, à l'époque des Évangiles, περιπατῶ

* Notre *faute d'orthographe* est intentionnelle par les deux *yé* (كيليد au lieu de كليد) : dans l'écriture turque il y a tendance aujourd'hui à multiplier les notations des voyelles.

l'araméen avec un certain doute. Le grec, le moderne comme l'ancien, n'ont, au contraire, rien de douteux ; αὐτοῦ ne cause pas la moindre difficulté de sens ou de syntaxe, tandis que αὐτῆς ne se soutient pas. En deux mots, s'il s'agit de la fille d'Hérodiade, le texte offre des obscurités (αὐτῆς) : il est tout clair, s'il s'agit de la fille d'Hérode (αὐτοῦ).

Un autre jugement plutôt que l'énoncé d'un fait est contenu dans l'emploi du mot κοράσιον, sur lequel on s'escrime également. Nous avons vu, au début, ce qu'en dit M. Théodore Reinach. On discute beaucoup sur l'âge probable de la personne à cette époque et sur la portée du mot, dans les commentaires[1]. Mais la question, encore une fois, n'est pas là. La chose essentielle est que ce soit un κοράσιον, une vierge, que l'on ait vue ainsi danser. Ajoutons ici cette autre remarque que, au moment où elle va épouser le roi, Esther est appelée également κοράσιον[2]. Voilà qui constitue encore une vraie *réplique*.

puisse signifier *marcher*, comme on se plaît à le traduire. C'est, sans aucune hésitation, à cette place, le sens ancien : *se promener*, *marcher autour*, *ambulans*, dit la Vulgate. *Marcher sur* se serait dit βαίνω ou ἐπιβαίνω. Au surplus, voyez Mt., 4, 18 Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, où le sens est clair : παρά, c'est à savoir « *le long* de la mer de Galilée. » La traduction littérale serait donc : *se promenant* (sens de *déambuler*) *sur le lac* (Marc) ou : *sur les eaux* (Matthieu). Le point de départ de tout l'épisode est certainement un περίπατος (περί, *autour*), un simple tour du lac de Génésareth. — En traçant ces dernières lignes, nous tenons à bien spécifier que nous n'ignorons pas l'admirable et lumineuse méthode de M. Renan, suivant lequel, par opposition avec D. Strauss, le miracle n'a pas besoin d'être expliqué, interprété et discuté (voir *Vie de Jésus*, 144 s., 171 s., où les versets que nous étudions ne sont même pas mentionnés) : l'histoire n'a point à s'occuper du surnaturel. Mais tout est vrai dans cet ordre d'idées : il y a, malgré tout, à rechercher parfois la *genèse* même du miracle, la voie — souvent grammaticale — par laquelle, insensiblement, on passe du naturel au surnaturel. De toutes façons, importe-t-il de fixer d'abord le sens des mots. C'est ce que nous avons essayé de faire pour ce passage à l'aide du grec moderne et de l'hébreu, dans cette longue note où quelques points de méthode nous ont paru intéressants à établir.

1) Voir, au passage, les différentes références de la p. 134 n. 3. Voir surtout Schürer, I², p. 442, n. 29 et, numismatiquement, *ib.*, *Beilage* I, 714.

2) Esth., 2, 9. L'équivalent hébreu de κοράσιον est ici נַעֲרָה. Voir le *Thes.* de Gesenius, I, 894 *b*, *puella*, *infantula*, *adolescentula*, νεᾶνις, *ancilla*, et aussi *nomen mulieris*. Donc, à peu près, toutes les conditions et tous les âges.

Le rôle d'Hérode en ce récit apparaît maintenant avec clarté, dans ses moindres traits, sans parler des traits principaux que nous venons de passer en revue. Sa faiblesse est insigne; c'est pour n'avoir pas écouté le Baptiste qu'il se laisse prendre à d'indignes pièges de femmes[1].

Cette soumission même aux conseils de Jean (Mc., 6, 20), l'ennui qu'il éprouve de la promesse faite (ib. 26), ne sont là nullement pour faire ressortir la délicatesse d'Hérode, par opposition, par exemple, avec la conduite des deux femmes, mais uniquement pour établir le pouvoir du Baptiste, même sur un monstre de cette envergure. Le point essentiel, en l'espèce, c'est le serment (ὤμοσεν, v. 23), ce qui est aussi en la circonstance, un acte impie[2].

Mais le point culminant de toute la scène, la façon même dont la décollation a lieu, en dit assez long sur le caractère légendaire de tout le morceau.

Klostermann relève la cruauté et même, marque-t-il avec soin, la *crudité* (Roheit) de cette exécution[3]. Il cite un passage de Tite Live[4] et renvoie, au surplus, à Wetstein[5], auquel il emprunte ses propres citations et chez lequel nous voyons plusieurs curieux exemples d'ennemis insultant la tête coupée de leur adversaire, notamment l'exemple de

1) Voir Wohlenberg, *op cit.*, p. 183.

2) Klostermann, p. 51, *ad* 23 : « Wie im Märchen fängt sich der König durch seinen Eid, vgl. Ovid Metam. II 44 ff. III 288 ff [épisodes de Phaéthon et de Sémélé] ». Tout à fait à côté. Les contes sont ici hors de jeu. C'est le *serment* qu'il importe de stigmatiser. Voir saint Jérôme : Hieron. *op. laud.*, *ad* XIV, 9 : *Propter jusjurandum jussit dari.* Scelus excusat juramento, ut sub occasione pietatis impius fieret. *Et propter eos qui pariter recumbebant*; vult omnes sceleris sui esse consortes, ut in luxurioso impuroque convivio [cf. Orig., *op. laud.*, 471 B ἡ Ἡρωδιάδος ὄρχησις ἐναντία ἦν ὀρχήσει ἁγίᾳ] cruentae epulæ deferrentur. — Voir aussi le long commentaire à XIV, 9 *Et contristatus est rex.* La conclusion est que : Dissimulator enim mentis suae et artifex homicidii, tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente. — Parmi les chrétiens, personne donc ne s'y trompait.

3) *Op. cit.*, p. 51, n. *in fine*

4) Tit. Liv., XXXIX, 43.

5) Wetstein, t. I, 413 suiv., *ad* 10 et 11

Fulvie conspuant la tête de Cicéron[1]. Mais, par un singulier mouvement de critique, Klostermann, qui, pourtant, parle ici de « serments pareils à ceux des contes[2] » cite ces faits comme des précédents destinés à établir l'authenticité du récit évangélique. Il n'y a plus, nous semble-t-il, dans ces déductions, ni grande rime ni grande raison.

Ce qui doit frapper dans ce récit, c'est que, à chaque détail nouveau, une invraisemblance nouvelle nous apparaît ; car, enfin, nous sommes à un banquet ; Jean est en prison ; pour donner des ordres, pour les exécuter, pour aller et venir, il faut bien une couple d'heures, en se dépêchant. Que font les convives pendant ce temps et Salomé attend-elle tranquillement, parmi les hommes, le retour du geôlier, puisque c'est à elle qu'il est chargé de remettre ce trophée (v. 28)? Où est sa mère, tandis que cela dure? Dans la pièce à côté?

A transposer de la sorte les événements dans la réalité, on voit que l'épisode évangélique peut difficilement passer pour de l'histoire. Ainsi, par exemple, en parcourant les textes heureusement réunis par Wetstein[3], on voit, à simple inspection, que la *décollation*, survenue au cours d'un *repas*, qu'une tête ensanglantée détachée du tronc et apportée fumante à l'ennemi exultant, constituent un de ces *anas* dont les historiens anciens aiment à nous entretenir. En cherchant bien, on finirait par trouver que la mention du plat (πίναξ) répond à quelque mise en scène de la fable. Toujours est-il qu'en lisant les textes donnés tout au long par Wetstein[4], en remontant depuis Philon le Juif[5] jusqu'à Xénophon[6], on s'aperçoit à quel point cela passait pour odieux d'ordonner une exécution capitale, le jour même de sa fête. L'exégèse n'a pas vu que c'est encore là, non pas sans doute un fait constaté, mais un nouveau jugement de flétrissure contre Hérode.

1) Diog. L., *Anaxarchus*, IX, 58 ; texte chez Wetstein.
2) Ci-dessus, p. 153, notre note 2.
3) Wetstein, t. I, p. 413, *ad* Mt., XIV, 11.
4) *Ibid.*
5) Phil. jud., *In Flaccum*, II, p. 529, 4.
6) Hellen., IV [4, 2].

Tout donc concourt à démontrer le peu de fondement historique du récit. Ce n'est point toutefois ici ce que Klostermann, d'un jugement un peu sommaire et sans preuve, appelle une « stark novellistische Erzählung », *un récit fortement romanesque*[1]. En creusant, on reconnaît dans plus d'un trait de ce passage des analogies précises, soit avec la Bible, soit avec la légende ou ce qu'on peut qualifier d'histoire légendaire.

La seule façon parenthétique dont le récit est engagé, suffirait à le faire suspecter : saint Marc, qui a recueilli la tradition dans ses moindres circonstances, fait l'effet de chercher à le placer, comme nous disons familièrement, puisque, parlant de tout autre chose, il se rappelle incidemment l'épisode, revient en arrière et, l'épisode terminé, poursuit le cours du récit commencé.

Ce qui achève la démonstration, c'est que Josèphe, historien fidèle et particulièrement au courant de tout ce qui concerne la famille des Hérodes, ne sait absolument rien du récit des évangélistes. Voici comment il nous raconte la mort de saint Jean-Baptiste[2].

Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ. κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι · οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης · καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἥσθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν. καὶ ὁ μὲν ὑποψίᾳ τοῦ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτῃ

1) *Op. cit.*, *ad* V, 17, p. 50.
2) *Ant. jud.*, XVIII, 116, éd. Niesse.

κτίννυται. τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.

Voilà qui est clair. Jean est tué pour des raisons purement politiques et religieuses dans lesquelles les femmes ne figurent pour rien[1]. Nous ajoutons cette dernière constatation, que Jean-Baptiste n'a probablement jamais été *décollé*, du moment que chez le seul historien de profession, en quelque sorte, chez Josèphe, cette mort est relatée sans qu'il soit nullement question de *décollation*.

Nous devons donc innocenter Salomé, d'autant plus que son nom, par un contraste étrange avec la légende qui l'ensanglante, a le sens le plus pacifique du monde, puisque, suivant toute probabilité, il signifie la *Paisible* ou la *Pacifique*. Malheureusement, ce nom ne nous apparaît qu'en grec et nous ne le voyons nulle part écrit en hébreu. Il est cependant facile de l'imaginer sous la forme שלומה ou שלומה (plutôt que שלמה etc., à cause de l'ω), forme féminine qui serait — à peu près — à שלמה — Salomon — ce que אשה, *femme*, est à איש, *homme*, et מלכה, *reine*, à מלך, *roi*[2]. Toujours est-il que שלום signifie bien *salut* et *paix*.

Ce fait a eu, dans l'onomastique chrétienne, une répercussion inattendue. On sait que des noms, d'apparence entièrement indigène, sont souvent de pures traductions d'une autre langue : Benoît, par Benedictus, remonte à l'hébreu ברוך (*Baruch*), et le grec byzantin Σεβαστός, d'où Σεβαστόπουλος, ne

1) Stade (p. 516), se met plutôt à ce point de vue et mentionne à peine Hérodiade.

2) Voir Clermont-Ganneau, *Rec. d'Arch. or.*, IV, p. 224 et, surtout, *Arch. Res. in Pal.*, I, 1899, p. 386-392, puis, p. 400-403, où l'équivalent et même les équivalents sémitiques de Σαλώμη sont compris tout différemment, d'une façon, d'ailleurs, aussi intéressante que brillante, mais qui ne nous convainc pas, malgré ce qui est dit de l'inscription tumulaire, p. 400-401 (comment שלום deviendrait-il ainsi un nom féminin et un nom propre? L'inscription doit se pouvoir interpréter autrement). — En ce qui touche le sens de *paix* et de *salut* (*ib.*, p. 387), cf. εἰρήνη πᾶσι, très fréquent chez les chrétiens : Herwerden, *Lex. gr. suppl. et dial.*, I, 1910, s. v. εἰρήνη. Voir aussi plus loin.

peut être autre chose que le latin *Augustus*, introduit par Constantin le Grand dans la langue grecque, lors du transfert du siège de l'empire de Rome à Constantinople.

Pour Σαλώμη, nous n'avons pas grands éclaircissements dans les ouvrages que l'on peut réunir et consulter sur l'onomastique juive[1].

Mais il est d'autant plus facile de voir que Salomé a aidé à la propagation de Εἰρήνη, que ce dernier nom existait en grec ancien seulement à l'état sporadique, pour des noms de personnes[2] et pour des noms de divinités[3]; mais, à partir de l'époque chrétienne, il a pris un développement considérable[4].

Ainsi donc, la *Salomé* hébraïque subsiste aujourd'hui dans la chrétienne *Irène*.

A quel point ce nom s'est répandu chez les Grecs, on peut le voir au nombre de diminutifs et caritatifs soigneusement recueillis par A. Ch. Boutouras, dans un bon livre[5]. Il n'est nullement extraordinaire que ce nom ait eu tant de succès, étant donné l'importance dans le christianisme de l'idée de *paix*. Naturellement, *Salomé* a tout de suite été une bonne

1) E. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen*, Haarlem, 1876; Buchanan Gray, *Studies in hebrew proper names*, London, 1896; Scerbo, *Lessico dei nomi propri ebraici*, Firenze, 1913, et, tout récemment, Fr. Wutz, *Onomastica sacra, Untersuch. 3. Liber interpretationis nominum hebraicorum des Hl. Hieronymus*, 1914 (= T. u. U. III, 11 B.) — Δ. Μαρκοπούλου Ἡ ἑλληνικὴ ὀνοματολογία, Smyrne, 1909, est un livre bien intentionné, mais superficiel et — sans index!

2) Voir I. Kirchner, *Prosopographia attica*, I, 1901; 3 Εἰρήνη seulement.

3) Voir Pape-Benseler, 1884, s. v.

4) Voir rien que dans U. Chevalier, *Répertoire des sources du m. â., Bio-bibliographie*, I, 1905, s. v.; cf. *ibid.*, *Irénée*, si fréquent; dans H. Dessau, *Prosopographia imperii romani saec.* I, II, III, Berlin, 1887, p. 154, un *Irenaeus* seulement = Jos. A. J., 17, 9, 4 et Bell. J., 2, 2, 3. — Macler, *op. laud.*, p. 612, mentionne la fréquence de ce nom dans les dynasties palestiniennes. — Epigraphiquement, pour le grec, rien ne serait plus facile que de grossir la liste, depuis le *C. I. G.*, IV. 3 (*Index* de Roehl, IX, *Nom. vir. et fem.*, p. 85, col. 1; voir Kaibel, I. Gr., n. 698, 6-7, etc.; *C. I. A.*, III, 1, n. 60, 5, etc.), jusqu'aux plus récentes découvertes papyrologiques (*Fr. Preisigke, Sammelb. gr. Urk. aus Aeg.*, II, 1913, n. 2485, etc., etc., etc.

5) Τὰ ἑλληνικὰ κύρια ὀνόματα, Ath., 1912, p. 64 (ajoutez à la liste Ἐρή et Ρηνιώ, Chio).

fortune pour les *Onomastica sacra*[1]. Mais voici qui est significatif. Moïse Schwab[2] a relevé la très curieuse inscription suivante : Μνημιον των Βιζζου ενθα κιτε Ρεβεκκα η μητηρ Μαννου Ειρηνη [n. c.] שלום[3].

C'est presque la preuve matérielle de ce que nous avançons et ce qui nous explique comment, sur l'hébreu Salomé, Εἰρήνη, *Irène*, est devenu dans l'Orient chrétien un nom assez courant. Dans Ἐρή, dans Ἐρήνη etc., le changement moderne de *ir* en *er* est régulier[4].

(Clos le 1er octobre 1913.)

Jean Psichari.

1) Cf. Wutz, *Onom. S.*, *op. cit.*, 41 *Salome pacifica* et la remarque, *ibid.*, que le nom est trop *allgemein*, pour pouvoir être contrôlé à chaque fois. Il est curieux de noter l'absence de Σαλώμη dans A. de Lagarde, *Onomastica sacra*, I, 1870. Cf. p. 197, l. 25 Σαλὼν εἰρηναίων.

2) *Rapport sur une mission de philologie en Grèce*, dans les *Nouv. arch. des miss. scientif.*, N. S., fasc. 10, 1913, p. 42.

3) Il va de soi que שלום est une formule (voir Preisigke, *op. cit.*, 2654) pouvant accompagner toutes sortes de noms propres. — Ailleurs, p. 25, c'est Εἰρήνη qui est transcrit en sémitique par ערינה. La transcription, sûre d'ailleurs, est de M. Schwab. Cf. aussi, p. 58. Il y a une Σαλώμη, p. 72. Voir Wutz, *On. S.*, *op. cit.*, 109 Σαλὴμ εἰρήνη. Σαλωμὼν ἑρμηνεύεται εἰρηνικός, Σαλὴμ ἑρμηνεύεται εἰρήνη ; rappr. *ibid.* *Salomi pax mea* et p. 581 *Salama pacifica*.

4) Voir mon *Apologie*, Ῥ. κ. Μ., III, Paris, 1906, p. 184 suiv.

LES ANGES DU PAGANISME

Une brève dédicace, trouvée récemment dans les ruines de Sarmizégétusa en Dacie, ne paraît pas avoir été suffisamment élucidée par ses éditeurs[1], qui n'en n'ont peut-être pas aperçu toute la signification. En voici le texte :

Deo Aeterno et Iuno|ni et angelis | M. Procilius Aphrodi-| sius aug(ustalis) col(oniae) metropol(eos) | et Seximia Hermione | et Procilia filia | colitoribus d(onum) d(ederunt) p(osuerunt).

Il s'agit donc de quelque don fait par M. Procilius Aphrodisius, augustale de la colonie de Sarmizégétusa, métropole de la Dacie, par sa femme Seximia Hermione et par sa fille Procilia à une association religieuse (*colitoribus*), — une des nombreuses confréries qui dans cette province et en particulier dans cette ville adoraient les dieux orientaux. Nous savons en effet que *deus Aeternus* est un nom latin fréquemment prêté aux Baals solaires des Syriens. Les Sémites avaient conclu de la constance des révolutions sidérales à leur perpétuité, et ils regardèrent les astres « invincibles » comme des puissances divines dont l'action était sans commencement et sans fin[2]. Ils substituèrent ces « Éternels » aux anciens « Immortels ». Dans notre inscription, le Baal est associé à une *Baalat*, qui prend, ainsi qu'il arrive souvent, le nom de Junon, comme reine des cieux[3]. Mais, fait jusqu'ici unique, à ce couple divin sont joints des

1) Béla Jano, *Archäologiai Ertesitö*, 1912, p. 390 ss.; G. von Finaly, *Jahrb. arch. Inst.*, XXVIII, 1913, Anzeiger, p. 334; Cagnat et Besnier, *Année épigraphique*, 1914, n° 106 = *Rev. archéol.*, 1914, I, p. 476.

2) Cf. mes *Religions orientales*, 2e éd., p. 191 ss.

3) Cf. par exemple *C. I. L.*, VI, 364-366, 413 = Dessau, *Inscr. selectae*, 4320-2.

angeli, sans qu'on voie clairement s'il s'agit des anges en général ou de ceux des deux divinités nommées avant eux.

Cependant une autre inscription rend la première interprétation plus vraisemblable. Ce n'est pas la première fois, en effet, que les *angeli* apparaissent dans l'épigraphie des provinces danubiennes. En 1904, on trouva à Viminacium, en Mésie, un autel avec la dédicace : *Diis an|gelis* | *M. Au-r(elius) Cel|sus votum posuit l(ibens) m(erito)*[1]. Ces « dieux anges », ne peuvent évidemment être ni juifs, ni chrétiens.

On connaît d'ailleurs depuis longtemps une dédicace, mise au jour près du port d'Ostie, où un dieu syrien, le Hadad de Balbek ou Jupiter Héliopolitanus, porte le titre *d'angelus* : *I(ovi) o(ptimo) m(aximo)* | *angelo* | *Heliop(olitano)* | *pro salute*| *imperator(is)* | *Antonini et* | *Commodi* | *Augus(torum)* | *Gaionas* | *d(onum) d(edit)*[2]. Années 177-180.

M. Isidore Lévy a rapproché de ce texte les bas-reliefs de Baitocécé et de Balbek où l'aigle de Zeus tient dans ses serres le caducée d'Hermès, et il en a conclu que le Baal d'Héliopolis, qualifié d'*angelus*, était conçu comme psychopompe. M. Dussaud a appuyé cette explication de nouvelles preuves[3], et nous verrons plus loin (p. 178) que les anges du paganisme sont en effet regardés comme les conducteurs des âmes.

Ce *Iupiter angelus*, adoré par les Syriens d'Ostie, répond exactement à Malachbel, un des dieux principaux du panthéon de Palmyre, dont le nom ne semble pas signifier, comme on a voulu le traduire, le Bel-roi (מלך = *melek*), mais le Bel-messager (מלאך = *malakh*) ou peut-être le « messager de Bel »[4].

Les troupes syriennes portèrent le culte des anges en

1) Vulić, *Jahresh. Inst. Wien*, VIII, 1905, Beiblatt, p. 5, n° 11.

2) *C. I. L.*, XIV, 24 = Dessau, 4294.

3) Isidore Lévy, *Cultes syriens dans le Talmud* (Revue des études juives, XLIII), 1901, p. 5 ; Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 23 ss. et *C. R. Acad. Inscr.*, 1906, p. 74, n. 4.

4) Peut-être aussi un *Ba'al Malakh* figure-t-il dans le traité conclu entre Asarhaddon et un roi de Tyr au VII° siècle (Chantepie de la Saussaye, *Hand-*

dehors de leur patrie. Des archers d'Hémèse, stationnant en Égypte en même temps que des *vexillationes* de la légion III *Gallica* et de la légion I *Illyrica*, font à Koptos en 316 et à Syène en 323, des dédicaces d'un grec barbare μεγάλη Τύχη τῶν ἀγγέλων[1]. Nous reviendrons tantôt sur le sens de cette expression[2].

Des inscriptions d'une date plus ancienne, trouvées à Stratonicée de Carie, trahissent la même influence syrienne : elles sont consacrées Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ ἀγγέλῳ et Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ[3]. Zeus Hypsistos est, on le sait, une appellation souvent usitée pour le dieu suprême des Sémites, conçu comme siègeant au plus haut des cieux au-dessus de la sphère des étoiles, qu'on l'appelle *Ba'al shammin* avec les

buch der Religionsgeschichte, 3e éd., t. I, p. 368), mais la lecture est douteuse. — Philippe Berger a voulu traduire le מלך עשתרת de l'inscription phénicienne *C. I. Semit.*, I, 8, par « Ange (מלאך) d'Astoret », c'est-à-dire la déesse elle-même se manifestant sous une forme visible, comme « l'ange de Jahvé » dans l'Ancien Testament selon l'interprétation traditionnelle (Philippe Berger, *L'Ange d'Astarté* dans *La Faculté de théol. protest. à Edouard Reuss*, 1879, p. 37 ss.). Mais il ne semble pas que cette interprétation soit admissible. Le Malak-Astoret paraît être « Malak (époux d') Astoret ». — Astres ἄγγελοι dans l'exposé de la doctrine des Chaldéens que donne Diodore de Sicile II, 30, 6 ; cf. *infra*, p. 174, n. 3.

1) Milne, *Catalogue du Musée du Caire ; Inscriptions grecques*, 1905, p. 45, n° 9272 = Cagnat, *Rev. archéologique*, XXV, 1894, p. 402, n° 163 = Ricci, *Arch. f. Papyr.*, II, 1903, p. 451, n° 94. Coptos (Kouft) : Ὑπὲρ εὐχῆς (τύχης ?) τῶν ἀγγέλων Ἑμεσηνοὶ ἀνέθηκαν · ἐ νόσις (?) τῶν ἀρχιερέα Διονύσιο(ν) ἐν τῇ καλῇ ἡμέρᾳ ἐμνήσθη | Ἀραβία · Βάσος ἔγραψεν · μεγάλη Τύχη τῶν ἀγγέλων | ὑπὲρ σωτηρίας τῆς οὐιξιλλατίωνος λεγ(εωνῶν) γ' Γαλλικῆς καὶ α' Ἰλλυ|ρικῆς τῶν ὑπὸ Οὐικτωρῖνον πραιπόσιτον | ἔτους ῑκχ' μηνὸς Λώου ιʹ (9 juin 316). — *Ibid.*, 9238 = Cagnat, *l. c.*, XXVI, 1900, p. 312, n° 29 = Ricci, *l. c.*, II, 1903, p. 445, n° 47. Louqsor ou Assouan : Μεγάλη τύχη τοῦ [θε]οῦ ?... καὶ τ]ῶν ἀγγέλων τῆς · ἱερᾶ?..... [ἀνε]νεώθη καὶ ἐκοσμήθη [τὸ ἱερὸν] ἐ]πὶ Οὐικτωρινοῦ π(ραι)π(οσίτου) λεγ[εώνων γ'] Γαλλικῆς καὶ α' Ἰλλυρικ[ῆς καὶ Ἑμεσηνῶ]ν σαγιτταρίων τῇ προ[νοίᾳ... Βα]σσου ἀρχιερέως καὶ Χα[....] ἱερέ[ως λεγ(εῶνος) γ' Γαλλ(ικῆς) καὶ Γαιανοῦ ἱερέως λεγ(εῶνος) α' Ἰλλυρικῆς καὶ Ἀζίζου ἱερέως ἐν ὑπατίᾳ Λικιννίου σεβαστοῦ το ς' etc. (323 ap. J.-C.) — Azizos, dont le nom est sémitique, était prêtre des Hémésiens.

2) Cf. *infra*, p. 175, n. 2.

3) Le Bas-Waddington, III, 515 : Διὶ Ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ Κλαύδιος Ἀχιλλεὺς καὶ Γαλατ[ί]α ὑπὲρ σωτηρ[ίας] μετὰ τῶν ἰδίων πάντων χαριστήριον. Dubois, *Bull. corr. hell.*, V, 1881, p. 182, n° 3 : Διὶ ὑψίστῳ | κα[ὶ] θείῳ ἀγγέλῳ Νέων | καὶ Εὐφροσύ[νη] ὑπὲρ τῶν | ἰδίων.

païens, ou Jahvé avec les Juifs[1]. De même que le Jupiter Heliopolitanus, ce Zeus adoré en Carie porte l'épithète de « messager », car il n'est pas douteux que les mots θείῳ ἀγγέλῳ, ἀγαθῷ ἀγγέλῳ, ne soient un titre qu'on lui donne et non pas le nom d'une puissance différente de lui, qui lui serait adjointe[2]. Nous parlerons plus bas (p. 172) de la relation que la théologie établissait entre les dieux et leurs émissaires.

Comme dans le culte du Très-Haut à Stratonicée, le « bon ange » apparaît aussi dans les mystères de Sabazius. Les peintures qui décorent le tombeau fameux d'un prêtre de ce dieu phrygien dans les catacombes de Prétextat à Rome, nous montrent l'*angelus bonus* portant la couronne d'immortalité et introduisant la défunte Vibia dans l'assemblée des bienheureux, *bonorum iudicio iudicati*. J'ai essayé de montrer autrefois que le rôle attribué à ce messager secourable dans les espérances eschatologiques des Sabaziastes, devait s'expliquer par une infiltration de doctrines juives[3]. Peut-être faut-il élargir cette influence et parler plus généralement de l'action des croyances sémitiques.

A quelle date cette influence judéo-syrienne s'est-elle exercée en Grèce? Des textes de caractère différent nous fournissent à cet égard certaines indications. Les invocations vengeresses d'adorateurs du θεὸς Ὕψιστος découvertes à Rhénée près de Délos font appel, pour punir le meurtre de victimes innocentes, au « Seigneur qui voit tout et aux anges de Dieu »[4]. Ces stèles datent environ de l'an 100 avant J.-C. D'époque incertaine mais, ce semble, plus tardive, sont des tablettes d'exsécration trouvées en Attique, où l'on voit invo-

1) Pauly-Wissowa, *Realenc.*, s. v. « Hypsistos ».

2) J'ai exprimé autrefois une opinion contraire (*C. R. Acad. Inscr.*, 1906, p. 74) mais d'autres dédicaces de Stratonicée, consacrées Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ, sans ἀγγέλῳ, (Dubois, *Bull. corr. hell.*, V, 1881, p. 182, n° 184 et Cousin, *ibid.*, XV, 1891, p. 418), indiquent clairement que Zeus y était dit « divin » ou « ange divin » en même temps que « très haut ».

3) *C. R. Acad. inscr.*, 1906, p. 73 ss.

4) Wilhelm, *Jahresh. Instit. Wien*, IV, 1901, Beiblatt, p. 9 ss.; cf. Deissmann, *Licht von Osten*, 1908, p. 306 ss., ligne 9 : Κύριε ὁ πάντα ἐφορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι θεοῦ, ᾧ πᾶσα ψυχὴ ταπεινοῦται μεθ' ἱκετείας.

quer les « anges souterrains » en même temps que les vieilles divinités du monde infernal, Hermès, Hécate, Pluton, Proserpine et les Moires[1]. Ces ἄγγελοι καταχθόνιοι prennent ici la place des anciens θεοὶ καταχθόνιοι.

De l'ensemble de ces témoignages épigraphiques, il ressort que le culte des anges appartenait au paganisme sémitique aussi bien qu'au judaïsme et qu'il a été propagé par les fidèles des dieux syriens en même temps que par les adorateurs de Jéhovah[2]. Ce fait, aujourd'hui bien établi, est d'une importance considérable pour l'explication des origines encore si obscures de l'angélologie judéo-chrétienne et de son développement superstitieux sous l'empire romain.

***

A côté de la théologie sémitique, le mazdéisme perse semble avoir exercé une action concomitante. Le mage Hostanès enseignait que la vraie forme de Dieu ne pouvait être aperçue, mais qu'il était vénéré par des anges, ses ministres et messagers, placés autour de son trône et qu'un signe du Seigneur faisait trembler d'effroi[3]. Des spéculations attribuées « aux plus illustres des Babyloniens, à Hostanès et à Zoroastre » donnaient le nom d'anges ou d'archanges aux esprits qui présidaient aux sept sphères des planètes[4]. Ces

1) Wünsch, *Neue Fluchtafeln* dans *Rhein. Museum*, LV, 1900, p. 23 s. = Audollent, *Defixionum tabellae*, 1904, p. 102, nos 74, 75 : Καταγράφω καὶ κατατίθω ἀγγέλοις καταχθονίοις Ἑρμῇ καταχθονίῳ καὶ Ἑκάτῃ καταχθονίᾳ, Πλούτωνι καὶ Κόρῃ καὶ Περσεφόνῃ καὶ Μοίραις καταχθονίαις.

2) Celse (Origène, *Contr. Cels.*, V, 41, 50) proteste contre la prétention des Juifs à être le peuple préféré de Dieu καὶ εἶναι μόνους αὐτοῖς ἀγγέλους.

3) Minucius Felix, *Octav.*, 26, 11 : « Magorum et eloquio et negotio primus Hostanes et verum Deum merita maiestate prosequitur et angelos, id est ministros et nuntios Dei sed veri, eius venerationi novit adsistere, ut et nutu ipso et vultu domini territi contremescant. idem etiam daemonas prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos ». Saint Cyprien, *Quod idola dii non sint*, c. 6, 1, (p. 24, 2, Hartel) : « Ostanes et formam Dei veri negat conspici posse et angelos veros sedi eius dicit adsistere. » — Cf. *infra* p. 173, n. 3.

4) Nicomaque de Gérasa (vers 150 ap. J.-C.) dans *Theologumena arithmeticae* éd. Ast, 1817, p. 43 : Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης

archanges se sont manifestement substitués aux Amshaspands du zoroastrisme, qui, au nombre de six ou sept, entourent Ormuzd et l'aident à gouverner le monde. Au-dessous d'eux, l'armée des génies inférieurs, des izeds (*yazatas*), a pu aisément se transformer en celle des anges[1]. Un indice sérieux de l'action du dualisme perse sur ces conceptions est l'existence en face des anges lumineux d'anges malfaisants, qui répondent aux *dévas* iraniens[2].

L'homme organise toujours le ciel à l'image de la terre, et la croyance à des messagers divins a dû se développer à

ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας... ἃς ἀγέλους κατὰ τὸ αὐτὸ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς κατ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ εἰσὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν. — Les « Chaldéens » de Diodore (II, 30), c'est-à-dire les astrologues babyloniens de l'époque hellénistique, donnaient, dit-il, aux planètes le nom de ἑρμηνεῖς, parce qu'elles indiquent l'avenir ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν. C'est précisément le rôle assigné aux anges ; cf. *infra* p. 174, n. 1. — Sur l'identification des astres avec les anges cf. *infra*, p. 174 s.

1) En 1866, Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus* (Abhandl. der Deutschen Morgenl. Ges.), a déjà entrepris d'établir l'équivalence des archanges et des amshaspands, des anges et des izeds. Bien que ses assimilations soient souvent hasardées, le fond de sa théorie demeure exacte au moins en ce sens que les anciens ont fait la même identification.

2) Lactance, *Divin. instit.*, II, 15, 8 : « ... daemonas inimicos et vexatores hominum, quos ideo Trismegistus ἀγγέλους πονηροὺς appellat. » Cf. *Asclep.*, 25 : « Nocentes angeli qui humanitate commixti ad omnia audaciae mala miseros conpellunt ». Comparer les *dii nefandi* d'une inscription (mithriaque ?) de Carnuntum (*Der Römische Limes in Oesterreich*, XII, 1914, p. 333). Suivant Celse (Origène, *Contra Cels.*, XIII, 36) : Βλάπτουσιν οἱ ἀληθῶς σατράπαι καὶ ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ καὶ ἐπίτροποι τοῦ θεοῦ ἄγγελοι τοὺς ὑβρίζοντας. Cf. Philon, *De gigantib.*, 4 § 16, p. 261 M. ; Wessely, *Zauberpapyrus von Paris*, 1888, l. 2699 : Φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς δαίμονος ἀερίου καὶ ἐπιγείου καὶ ὑπογείου καὶ παντὸς ἀγγέλου καὶ φαντάσματος. Cf. *infra*, p. 168, n. 1. — Bien que l'orthodoxie chrétienne ait fini par réserver le nom d'anges aux esprits bienfaisants soumis à Dieu, on trouve chez les écrivains ecclésiastiques des vestiges nombreux d'une autre conception, par exemple dans Barnab. *Epist.* 18 : Il y a deux voies, celle de la lumière et celle des ténèbres, ἐφ' ἧς μὲν εἰσιν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Tertull., *De Spect.*, 8 : « Totum saeculum Satana et angeli eius repleverunt. » etc. — Sur les anges qui punissent les âmes coupables, cf. *infra*, p. 178, n. 4.

l'époque des Achéménides, où l'on se représenta Dieu comme une sorte de Grand Roi, siégeant sur son trône entouré de ses dignitaires, et envoyant constamment à travers son vaste empire des courriers ou officiers chargés de transmettre ses ordres, de lui communiquer leurs rapports[1], et de châtier au besoin ses sujets ou fonctionnaires coupables. Le royaume céleste est resté jusque dans la tradition chrétienne une reproduction de la cour des rois de Perse[2]. Il est donc infiniment probable que les mystères persiques de Mithra ont, parallèlement aux cultes syriens, propagé l'adoration des anges dans les provinces romaines, bien qu'on n'ait jusqu'ici mis au jour dans aucun mithréum une dédicace aux *angeli*[3].

*
* *

L'idée de courriers apportant ici-bas les injonctions ou instructions du ciel n'est pas tout à fait étrangère à la mythologie grecque. Déjà dans la poésie homérique, Hermès est le messager et le héraut des dieux (θεῶν ἄγγελος, κῆρυξ) de même qu'Iris est leur messagère[4]. Hermès, comme psychopompe, est en particulier l'émissaire du royaume de Pluton[5], et l'on voit même appliquer le nom ou l'épithète d'ἄγγελος à d'autres divinités infernales — celles qui viennent appeler les hommes sur la terre pour les conduire dans le sombre

1) Cf. Kohut, *op. c.*, p. 17. — Dans un passage curieux, probablement emprunté à Posidonius, Philon (*De somniis*, I, 22, § 140, p. 642 M.) compare les anges aux « yeux » et aux « oreilles » du Grand Roi (Xénoph., *Cyrop.*, VIII, 2, 10), et Celse les rapproche encore des satrapes (*supra*, p. 164 n. 2).

2) Cf. mes *Religions orientales*, 2e éd., 1909, p. 412.

3) La prétendue « liturgie » mithriaque, commentée par Dieterich, est révélée par un « archange » de Mithra (*infra*, 174, n. 2), et il est possible que l'auteur de ce texte magique ait vraiment emprunté cet archange aux mystères persiques, avec le nom même de Mithra.

4) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Hermes », col. 2362 et « Iris », col. 325. Cf. Héraclite, *Homer. problem.*, 27 et *infra*, p. 167, n. 1. — Sur le dieu ionien Εὐάγγελος, cf. Usener *Götternamen*, 1896, p. 270.

5) Kaibel, *Epigr.*, 575 (Naples) : Ἄγγελε Φερσεφόνης, Ἑρμῆ, τίνα τόνδε προπομπεύεις | εἰς τὸν ... Τάρταρον |

séjour des morts[1]. Mais cet emploi du mot est, somme toute, peu usité. Les Olympiens aussi se passent volontiers des services de leurs messagers et préfèrent communiquer en personne leurs volontés. Tout proches des humains par leur caractère comme par leur apparence, ils interviennent constamment *eux-mêmes* dans les affaires de ce monde.

Au contraire dans les temples de la Syrie, une théologie savante s'était élevée a une notion beaucoup plus haute de la divinité. Celle-ci y était conçue comme une puissance éternelle, omnipotente, inconnaissable, siégeant au-delà de la sphère des étoiles, loin au-dessus de la zone sublunaire où nous vivons soumis aux influences planétaires[2]. Dès lors, ce Dieu supramondain aura besoin d'intermédiaires pour communiquer avec les hommes ; il aura sous ses ordres des légions de messagers, exécuteurs de ses desseins. Ceux-ci sont dans la religion positive ce qu'est le Logos dans la doctrine philosophique[3]. Ces esprits subordonnés à l'Être suprême ont succédé à la multitude de génies, de *djinns*, dont l'animisme primitif des Sémites peuplait le ciel, les airs, les eaux et la terre[4]. Mais au lieu d'être une foule désordonnée, n'obéissant qu'à son humeur capricieuse, ils seront enrôlés dans des corps disciplinés, soumis à des chefs divins[5]. Cette hiérarchie céleste, imaginée dans les monarchies militaires de l'Asie, est très éloignée de la démocratie turbulente de l'Olympe hellénique, où Zeus n'avait à sa disposition

1) Ἄγγελος καταχθονία, *Schol. Theocr.*, II, 12. Artémis ἄγγελος à Syracuse (Hesych. s. v.), identique à Hécate (Roscher, *Lexikon*, s. v. « Angelus »). Cf. Gruppe, *Griech. Mythol.*, 1322-3. — Ἄγγελοι καταχθόνιοι, *supra* p. 163.

2) *Religions orientales*, 2e éd., p. 189 ss.

3) Même conception dans le judaïsme tardif, cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 323 ; Bréhier, *Les idées philos. de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 130 ; Lueken, *Michael*, 1898, p. 57.

4) Cf. Bousset, *op. cit.*, pp. 313, 317. De même que les théologiens grecs, après avoir d'abord identifié les ἄγγελοι des Sémites avec les δαίμονες helléniques (*infra*, p. 168), ont plus tard fait des premiers une classe d'esprits supérieurs aux démons, de même l'Islam distingue les anges et les *djinns*, les premiers étant seuls directement soumis à Allah (Eickmann, *Die Angelologie und Dämonologie des Korans*, 1908, p. 15).

5) Cf. *infra*, p. 172, n. 1 ; p. 174, n. 3.

aucune troupe pour faire respecter ses volontés. Aussi les Grecs regardèrent-ils toujours l'adoration des anges comme d'importation étrangère. Au ve siècle de notre ère, Proclus croit encore devoir rappeler que Platon dans le Cratyle donne à Hermès et à Iris le titre de « messagers des dieux », et il prétend prouver ainsi que le nom d'ἄγγελοι n'est pas exotique et n'appartient pas uniquement à la « théosophie barbare »[1]. C'est là proprement jouer sur les mots. Ailleurs le philosophe affirme aussi que les « mystères des barbares », en invoquant les anges sous les noms des dieux dont ils dépendent, savent les faire apparaître aux théurges à la place de ceux-ci[2].

Par suite, la mention des anges et de leur ministère chez les théoriciens du paganisme ne commence qu'au moment où s'affirme l'action des cultes orientaux et, en particulier, syriens[3]. On est tenté de croire que Posidonius d'Apamée, dont l'influence fut si considérable au Ier siècle avant notre ère sur le développement de la théologie païenne et spécialement de la démonologie, s'est occupé de ces esprits célestes, subordonnés aux dieux de sa patrie. Philon d'Alexandrie regarde les anges comme des âmes incorporelles, répandues dans l'air, intermédiaires entre le ciel et la terre, et il les assimile aux démons des Grecs[4]; comme ceux-ci,

1) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 255, 21, éd. Kroll : Καὶ οὐ ξενικὸν τὸ ὄνομα (τῶν ἀγγέλων) καὶ βαρβάρου θεοσοφίας μόνης, ἀλλὰ καὶ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ [p. 407e, 408b] τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἶριν θεῶν ἀγγέλους εἶναί φησιν.

2) Proclus, *ibid.*, I, p. 91, 21 : Αἱ τῶν βαρβάρων τελεταί... καλουμένους τοὺς ἐξῃρημένους τῶν θεῶν ἀγγέλους ταῖς αὐταῖς ἐπωνυμίαις ἐκείνοις διαφερόντως χαίρειν φασὶν καὶ ...τοῖς θεουργοῖς ἀντ' ἐκείνων προφαίνειν ἑαυτούς.

3) Un passage de Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 345, 1 éd. Kroll, parle de Pétosiris (fr. 33 Riess), παντοίαις τάξεσιν θεῶν τε καὶ ἀγγέλων προσαλισθείς, mais l'expression est du philosophe néoplatonicien, et il ne semble pas que le Pseudo-Pétosiris ait jamais employé le mot ἄγγελος pour désigner les astres ou les démons. Dans le cas contraire il faudrait faire remonter l'emploi de ce terme religieux en Égypte, au milieu du IIe siècle avant J.-C.

4) Philon, *De Gigantib.*, 2, § 6 ss. (II, p. 43, Wendland); *De Somniis*, I, 22, § 141 ss (III, p. 235, Wendl.). Cf. *De Confus. lingu.*, 34, § 174 (II, p. 262, Wendl.) — *De Plantat. Noë*, 4, § 14 (II, p. 136, Wendl.), les anges sont confondus avec les héros des Grecs. Cf. Bréhier, *Les idées philos. de Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 126 ss.

certains d'entre eux, indignes du nom qu'ils portent, sont des êtres pervers et malfaisants[1]. La théorie, mélange de stoïcisme et de platonisme, qu'expose l'exégète juif dans ces passages, est certainement empruntée à Posidonius[2]. Mais celui-ci a-t-il déjà établi l'équivalence des anges judéo-syriens et des démons helléniques? Ou bien, comme on l'a cru[3], Philon n'a-t-il fait que reproduire une opinion courante avant lui parmi les docteurs de la Synagogue? Je pense que Posidonius en est l'auteur, car elle se retrouve chez un écrivain certainement indépendant de la tradition juive. Le plus ancien texte latin où apparaisse le nom des *angeli*, est une citation de Cornélius Labéon, qui vivait à la fin du I[er] siècle de notre ère[4], et ce nom y est pareillement donné comme un synonyme de *daemon*[5]. C'est la doctrine générale parmi les théologiens[6] avant le néoplatonisme, pour lequel les anges sont une catégorie d'esprits supérieurs aux démons et purement bienfaisants, et il semble qu'elle remonte jusqu'à Posidonius, qui aurait été ainsi le père de l'angélologie grecque.

On ne s'étonnera pas de voir les anges figurer dans les écrits qui prétendaient révéler aux Hellènes les arcanes des vieilles religions de l'Orient. En Égypte, la littérature hermétique, qui accueillit, avec l'astrologie, bien des croyances

1) *De Gigant.*, 4, § 16 (II, p. 44, Wendl.). Cf. *supra*, p. 164, n. 2. — Au contraire pour les néoplatoniciens τὸ ἀγγελικὸν φῦλον ἀγαθοειδές ἐστιν (Proclus, *In Cratyl.*, 128, p. 75, 17, Pasquali).

2) Heinze, *Xenokrates*, 1892, p. 113 ss. Cf. Bréhier, *l. c.*

3) Heinze, *l. c.*, p. 113, n. 1.

4) Boehm, *De Cornelii Labeonis aetate*, 1913, p. 56.

5) Augustin, *Civ. Dei*, IX, 19 : « Nonnulli, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos ipsi daemones nuncupant ». Boehm conjecture que la source de Labéon est Nigidius Figulus.

6) Nicomaque de Gérasa, cf. *supra*, p. 163, n. 4. Cf. Celse dans Origène, *Adv. Celsum*, VII, 68 (p. 217 Koetschau) : Ὅτιπερ ἂν ᾖ ἐν τοῖς ὅλοις εἴτε θεοῦ ἔργον εἴτ' ἀγγέλων, εἴτ' ἄλλων δαιμόνων εἴτ' ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ. Cf. V, 5, (II, p. 4, 10, Koetschau) : Τίνας τούτους (ἀγγέλους) λέγεις; θεοὺς ἢ ἄλλο τι γένος;... ἄλλο τι, ὡς εἰκός, τοὺς δαίμονας. Saint-Cyprien, *Quod idola dii non sint*, 6 (I, p. 24, 4, Hartel) : « Plato unum Deum servans ceteros angelos vel daemonas dicit ». Cf. p. 169, n. 1.

étrangères à ce pays, oppose aux bons anges les mauvais[1]. L'orphisme tardif a fait une place à ces esprits célestes[2]. Enfin les *Oracula Chaldaica*, composés sous Marc Aurèle, leur attribuèrent une importance dont témoignent les commentaires des néoplatoniciens[3], pour qui le recueil de ces prétendus oracles fut une sorte de livre sacré.

Il est remarquable que le premier philosophe où nous puissions discerner une doctrine précise sur la nature et la fonctions des anges, soit un Sémite, Porphyre le Tyrien. Cet élève et éditeur de Plotin ne partageait pas le dédain altier de son maître pour les dévotions populaires, et il leur réserva une place dans ses spéculations religieuses. A l'époque où il vivait, les cultes orientaux triomphaient à Rome même, et il n'est pas douteux que son angélologie s'inspire des croyances acceptées dans les temples syriens[4]. Il n'abandonna jamais complètement même les superstitions du pays où il avait reçu son éducation première.

Dès lors les anges ont obtenu droit de cité dans le néoplatonisme, et les successeurs de Porphyre, qu'ils fussent syriens, comme Jamblique, ou vécussent à Athènes, comme Proclus, multiplièrent les spéculations sur le rôle de ces messagers divins dans le gouvernement du monde.

Je voudrais esquisser ici d'après l'ensemble des témoignages que nous possédons les idées qui avaient cours sur ces puissances célestes. Je ne tenterai pas d'en suivre le développement et l'évolution dans le culte et dans la théo-

1) *Supra*, p. 164, n. 2. Cf. Asclepius, 37 : « Animas daemonum vel angelorum... per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent ». Les Ἄγγελοι δαίμονες escortent les âmes royales ; Stobée, I, 49 (I, p. 408, 24, Wachsmuth) ; cf. *infra*, p. 177, n. 4 et J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, p. 80, 86, 406.

2) Abel, *Orphica*, fr. 238, v. 10 (*infra*, p. 173, n. 3) ; cf. Proclus, *In Plat. Remp.*, II, 100, 14-25, et *infra*, p. 175, n. 2.

3) Les mentions des ἄγγελοι qui nous sont parvenues dans les fragments conservés (Kroll, *De oraculis Chaldaicis*, 1894, p. 44, 53, 60), ne donnent qu'une idée très imparfaite de leur rôle dans le système théologique qui sert de base à l'exégèse platonicienne.

4) Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 15, n. 2.

logie. Une pareille tâche ne pourrait être entreprise, étant données les lacunes de notre information, sans s'engager dans de minutieuses discussions philologiques. J'essayerai seulement de marquer à grands traits le caractère et la mission qu'attribuait aux anges le paganisme orientalisant de l'empire romain, en écartant ce qui, dans les écrits des philosophes, paraît être de pure exégèse néoplatonicienne.

*
* *

Quand les Grecs apprirent à connaître les « messagers » des cultes sémitiques, ils les identifièrent d'abord, nous l'avons dit, avec leurs démons[1], mais plus tard l'opinion commune attribuait aux anges une position intermédiaire entre les dieux et les démons[2]. Suivant Porphyre, l'air est l'habitat de ceux-ci, tandis que le siège propre des anges est l'éther ou l'empyrée[3]. Ils sont « les serviteurs des dieux, les directeurs des démons »[4]. Avec les héros, les démons et les dieux ils forment les κρείττονα γένη, les races meilleures que l'homme[5].

1) Cf. *supra*, p. 168.

2) Arnobe, II, 35 : « Dii, angeli, daemones... qualitatis sunt mediae. » Proclus, *In Plat. Remp.*, II, 13, 20, Kroll : Εἴτε θεῖον ὄχημα, εἴτε ἀγγελικόν, εἴτε δαιμόνιον. *In Cratyl.*, 163, (p. 93, 9, Pasquali) : Τά τε θεῖα καὶ τὰ ἀγγελικὰ καὶ δαιμονικά. Cf. *In Cratyl.*, p. 78, 23; *In Timaeum*, II, pp. 112, 20 ; 192, 5 ss. ; 196, 30 ss. Diehl ; Hierocles, *De provid.*, dans Photius, *Bibl.*, p. 461, *b* 13 ss. et *In carm. aur.*, c. 3.

3) Porphyre, *De regressu animae*, fr. 2, Bidez (=Aug., *Civ. Dei*, X, 9) : « Quamquam discernat (Porphyrius) a daemonibus angelos, aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens angelorum. » Cf. Proclus, *In Tim.*, III, p. 108, 10, Diehl et I, p. 152, 12 (τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀρχαγγέλους). — Sur les anges et les astres, cf. *infra*, p. 174. — Celse croit même (Origène, *C. Cels.*, V, 6) que les Juifs adorent τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἐν τῷδε ἀγγέλους.

4) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, 255, 20, Kroll : Θεῶν ὑπηρέται, δαιμόνων ἐπιστάται. Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, II, 7 (p. 85, Parthey). Cf. sur cette échelle des esprits, Zeller, *Philos. der Griechen*, V[4], p. 776, 830, 868.

5) Jamblique dans Stobée, I, 49 (I, p. 455, Wachsmuth) : Τῶν κρειττόνων γενῶν πάντων ἡρώων, φημί, καὶ δαιμόνων καὶ ἀγγέλων καὶ θεῶν. Cf. Proclus, *In Tim.*, III, p. 109, 20, Diehl ; *In Parmenid.*, VI, p. 1054, l. 4, Cousin (d'après Jamblique) : Περὶ τῶν κρειττόνων ἡμῖν γενῶν, ἀγγέλων, δαιμόνων, ἡρώων · ταῦτα γὰρ τὰ γένη προσεχῶς ἐξηρτῆσθαι τῶν θεῶν. Damascius, *De Princip.*, 183 (II, p. 60, Ruelle) : Τὰ κρείττω γένη, θεοί, ἄγγελοι, δαίμονες, etc.

Entre les âmes humaines les démons et les anges, il n'y point une différence de nature mais seulement de degré dans la pureté[1] : les démons sont des âmes plus subtiles, les anges, des âmes plus immatérielles encore. Lorsque ceux-ci se montrent aux hommes, leur beauté admirable et l'éclat de leur lumière les rapprochent de la splendeur divine[2]. Ils sont si semblables aux dieux que parfois on les confond avec eux et on leur donne le nom de θεοί, *dii*[3]. Inversement on considère parfois le terme de « démon », comme une appellation générique de tous les esprits, et l'on parlera de démons angéliques et même de démons divins[4].

Les anges sont innombrables, leurs myriades infinies sont organisées en troupes (τάξεις)[5], dont les commandants sont les archanges[6] et qui sont placées sous les ordres de chaque

1) Proclus, *In Cratyl.*, 169 (p. 93, 6, Pasquali) : Πάντα οὖν τὰ γένη τῶν ψυχῶν... τά τε θεῖα καὶ τὰ ἀγγελικὰ καὶ τὰ δαιμονικὰ καὶ μεριστά. — *In Timaeum*, I, p. 36, 20, Diehl : Ἐν δὲ ταῖς ψυχαῖς πρόοδος καὶ διαίρεσις ἄλλων κατ' ἄλλην ζωήν, (καθ' ἣν) αἱ μὲν θείαν, αἱ δὲ ἀγγελικήν, αἱ δὲ δαιμονίαν, αἱ δὲ ἀλλοίαν ὕπαρξιν ἔλαχον ; cf. III, p. 249, 15. — C'est déjà la doctrine de Philon (Posidonius), *De Gigant.*, 4, § 16 (II, p. 44, Wendland) : Ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα, ἕν τε καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον. Elle fut modifiée plus tard notamment par Origène qui fit des démons des esprits inférieurs aux âmes humaines, *De Principiis*, I, 8 (p. 96, Koetschau) ; cf. Denis, *La philosophie d'Origène*, 1864, p. 184. — Sur la transformation des âmes des morts en anges, cf. *infra*, p. 180.

2) Porphyre dans August., *Civ. Dei*, X, 9. « Mirabiliter pulchras angelorum imagines vel deorum. » Cf. Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, II, 3 ; II, 8 etc. Comparer la description de l'ange qui apparaît dans le buisson ardent, donnée par Philon, *Vita Mosis*, I, 12, § 66 (IV, p. 135 Cohn).

3) Dédicaces « diis angelis » etc. cf. *supra*, p. 160 ss. — Cf. Proclus, *In Timaeum*, I, p. 438, 27 ; III, p. 108, 10 ; p. 109, 18 sqq. Diehl ; *In Plat. Remp.*, I, p. 86, 7, Kroll.

4) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 271, 21, Kroll. ; *In Cratyl.*, 128 (p. 75, 9 ss. Pasquali).

5) Proclus, *In Remp.*, II, p. 345, 1, Kroll ; *In Tim.*, III, p. 262, 14, Diehl, etc. ; cf. *infra*, p. 172, n. 1. — Jeu de mots sur ἀγέλαι = ἄγγελοι, *supra*, p. 163, n. 4.

6) La plus ancienne mention païenne des archanges, se trouve chez Nicomaque de Gérasa (*supra*, p. 163, n. 4), puis chez Porphyre (*Epist. Aneb.*, I, 10 et extrait dans Proclus, *In Tim.*, I, 152, 13, cf. 30, Diehl), et chez le Pseudo-Jamblique, (*De myster.*, II, 3 ss., etc.). — Le papyrus où apparaît l'« archange de Mithra » (*infra*, p. 174, n. 2) date de l'an 300 environ, mais le texte paraît avoir été composé au moins un siècle plus tôt (Dieterich, *l. c.*, p. 43 ss.).

dieu[1]. Parfois on considère Mercure et Iris, les vieux ἄγγελοι helléniques, comme les chefs de toute la « chaîne » des anges masculins et féminins[2] : on représente plus souvent leurs cohortes comme soumises aux divers Olympiens et se partageant les attributions qui appartiennent à leurs maîtres. Ainsi Apollon a sous ses ordres une foule d'anges prophétiques ou musiciens ou guérisseurs ou archers[3]. La fonction ou, pour employer un terme astrologique, le sort (κλῆρος) dévolu à chaque dieu par le Destin comprend plusieurs sorts angéliques, qui se subdivisent en un plus grand nombre de sorts démoniaques[4]. Ainsi le chœur des anges et des démons que chaque dieu a pour escorte, distribue dans l'univers l'énergie du chef qui les dirige, et ils répandent de toutes parts la multiplicité de ses forces[5]. Il y a des anges célestes, créateurs, générateurs et sauveurs[6]. Leur nature ne diffère pas de celle du maître dont ils dépendent et dont ils possèdent partiellement les qualités propres[7] : ils ne forment avec lui qu'une seule puissance, et leur opération dans le monde est un aspect particulier de son activité. Les dieux suprasensibles, pour apparaître aux yeux des hommes, prennent la forme des anges qui sont leur émanation[8]. Aussi peut-on appliquer

1) Proclus, *In Timaeum*, III, p. 140, 26, ss. Diehl : Ἀλλὰ τὰς μὲν χθονίας πάσας δυνάμεις ἐπεξελθεῖν ἀδύνατον · εἰσὶ γὰρ ἀπηρίθμηνται μὲν αἱ θεῖαι, τούτων δὲ ἔτι πλείους αἱ συνεπόμεναι τάξεις αὐταῖς ἀγγέλων τε καὶ δαιμόνων, διαλαχοῦσαι τὴν τῆς χθονὸς πᾶσαν καὶ περὶ τὴν μίαν αὐτῆς θειότητα χορεύουσαι... *Ibid.*, p. 262, 14 : Εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεὸν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἀγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσαι τὸ θεῖον φῶς καὶ δαίμονες προπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὀπαδοὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπής... καὶ ψυχῶν ἀχράντων χόρος. cf. *Ibid.*, III, p. 166, 1 ss. ; p. 188, 32 ss.

2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 255, 23 ss. Kroll.

3) Proclus, *In Cratyl.*, 174 (p. 98, 21, Pasquali) ; cf. *In remp.*, I, p. 147, 8 Kroll. — De même les ἄγγελοι ἀποκοπτικοί dépendent d'Arès (*infra*, p. 178, n. 3).

4) Proclus, *In Timaeum*, I, p. 137, 18 ss. (doctrine des Pythagoriciens). Cf. I, p. 136, 10, Diehl.

5) Proclus, *In Cratyl.*, 128 (p. 75, 9 ss. Pasquali) ; *In Timaeum*, II, p. 243, 18, Diehl.

6) Proclus, *In Timaeum*, III, p. 166, 1 ss. Cf. I, p. 369, 25 ss. ; III, p. 188, 32 s., Diehl.

7) Proclus, *In Remp.*, I, p. 91 ss. Kroll.

8) Cf. *infra*, p. 176.

à ceux-ci les noms des divinités dont ils sont l'épiphanie terrestre et avec lesquels en réalité ils se confondent[1]. D'autre part l'Être suprême pourra être appelé « ange » en tant qu'il se manifeste à ses fidèles et les protège, et tous les Olympiens de l'ancienne mythologie ne seront plus que les « anges » de la puissance ineffable et inconnaissable qui règne au delà des limites du monde[2].

Les fonctions des anges sont donc infiniment diverses, puisqu'ils sont les agents de toute l'œuvre divine dans l'univers, mais certains emplois leur sont plus particulièrement réservés. Suivant une croyance certainement fort ancienne, les anges et en particulier les archanges entourent le trône flamboyant de Dieu, qu'ils vénèrent, prêts à exécuter ses ordres au moindre signe, tandis que d'autres chantent ses louanges[3].

1) Proclus, *In Remp.*, *l. c.* — L'idée que les anges ne diffèrent pas en réalité du dieu qui les envoie, idée conforme au panthéisme syrien comme au stoïcisme et au néoplatonisme, est certainement fort ancienne : elle est exposée à plusieurs reprises dans Philon, p. ex. *De Somniis*, I, 40, § 231 ss. (III, p. 254, Wendland) : Dieu, changeant non de nature mais d'apparence, se fait voir sous la forme d'un ange aux âmes enfermées dans les corps et incapables de le saisir autrement; cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 130. — Dans la pratique, le judaïsme alexandrin et romain rendait souvent un culte aux anges, de même que le paganisme adorait les dii *angeli*, et l'opposition de l'orthodoxie fut impuissante contre cette dévotion superstitieuse; cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 4 ss., 11 s.

2) Oracle d'Apollon dans Buresch, *Klaros*, p. 97, § 13, 14 (μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς). Cf. les inscriptions, citées plus haut p. 160 et 161, où Zeus et Jupiter (Baal) sont dits θεῖος ἄγγελος, *angelus*. — Par suite, Porphyre identifiait les anges du christianisme avec les dieux des païens (Harnack, *Kritik des Neuen Testaments von einem Griech. Philosophen* [Texte und Unters., XXXVII] 1911, p. 87). Cette assimilation est combattue notamment par Lactance, *Divin. Inst.*, II, 16, 5 (I, p. 168, 10 Brandt). — Sur les anges et les astres divins, cf. *infra*, p. 174.

3) Hostanes, cf. *supra*, p. 163, n. 3. — Orphica, fr. 238, Abel (Clem. Alex., *Strom.*, V, 259) : Σῷ δὲ θρόνῳ πυρόεντι παρεστᾶσιν πολύμοχθοι | ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται. — Oracle dans Porphyre, *De philos. ex orac. haur.*, 145 s.; cf. Buresch, *Klaros*, p. 103, § 27-28. — Proclus, *In Timaeum*, I, p. 152, 16, Diehl : Πορφύριος ἀξιοῖ τάττειν τοὺς ἱερέας ἀναλογεῖν τοῖς ἐν οὐρανῷ ἀρχαγγέλοις τετραμμένοις πρὸς θεοὺς ὧν εἰσιν ἄγγελοι. — Même conception dans la tradition judéo-chrétienne : Hénoch, LX, 2, « La Tête des jours [l'Éternel] sur le siège de sa gloire était assis et les anges se tenaient debout autour de lui » cf. LXI, 7;

Mais avant tout les anges, sont, comme leur nom l'indique, les messagers de Dieu, les interprètes de sa pensée ineffable et les exécuteurs de sa volonté[1]. Ils expliquent à la terre les mystères d'en haut et lui apportent les révélations célestes[2].

Par suite, on identifiait volontiers les anges avec ces « dieux visibles » (θεοὶ ὁρατοί) que l'astrolâtrie orientale avait appris aux Grecs à adorer et dont les révolutions et les conjonctions déterminaient tous les phénomènes et les événements de ce monde sublunaire. Suivant une croyance très ancienne chez les Sémites, les étoiles dont la multitude brillait au firmament, était des êtres animés, des armées soumises à un roi qui se servait d'elles pour annoncer et accomplir ses desseins[3]. C'est pourquoi jusqu'à nos jours les anges sont regardés comme des êtres ignés, éclatants de lumière[4].

XXXIX, 12. Pareillement aussi les anges y glorifient et exaltent le Seigneur, (*Apocap.*, 4, etc.). Cf. *infra*, p. 175, n. 4.

1) Oracle dans Porphyre (*supra*, p. 173, n. 3) — Orphica, *Ibid.* — Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 255, 14, Kroll : Ἄγγελοί τινές εἰσιν ἢ οἱ ἄλλων λόγους ἐκφαίνοντες,.. θεῶν ὑπηρέται. *In Tim.*, I, p. 341, 1, Diehl : Ἡ ἀγγελικὴ τάξις ...συνεχῶς ἑρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν θεῶν ; cf. III, p. 178, 20 — Cf. Philon, *De somniis* 22, § 141 (III, p. 235 Wendland). — Les Grecs attribuaient le même rôle aux démons διαγγέλλοντας τὰ παρ' ἀνθρώπων θεοῖς καὶ τὰ παρὰ θεῶν ἀνθρώποις (Porphyre, *De abstin.*, 37) ; c'est pourquoi ils furent d'abord confondus. — Astres ἑρμηνεῖς chez les Chaldéens, cf. *supra*, p. 163, n. 4.

2) Porphyre, *De regressu anim.*, fr. 6, Bidez (Aug., *Civ. Dei*, X, 26) : Angelos alios esse qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntient, alios qui in terris ea quae Patris sunt et altitudinem eius profunditatemque declarent. Proclus, *In Tim.*, III, p. 165, 16, Diehl : (Τὸ ἀγγελικὸν γένος) τοὺς θεοὺς ἐκφαίνει καὶ τὸ κρύφιον αὐτῶν ἐξαγγέλλει. — Papyrus magique dans Dieterich, *Mithrasliturgie*, 2e éd., p. 3, v. 4 : « Δυνάμεως ταύτης ἧς ὁ μέγας θεὸς Ἥλιος Μίθρας ἐκέλευσέ μοι μεταδοθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου αὐτοῦ. Sur les anges auteurs de révélations, cf. *ibid.*, p. 47 ss. — Déjà pour Philon les anges jouent un rôle dans la divination et la mantique (Bréhier, *op. cit.*, p. 30). — Cf. *supra*, note, 1.

3) Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 315 s. ; Lueken, *Michael*, Göttingen, 1898, p. 5 ss. — Selon Diodore, II, 30, 6, les Chaldéens croyaient à trente θεοὶ βουλαῖοι dont la moitié était au-dessus, la moitié au-dessous de la terre, διὰ δὲ ἡμερῶν δέκα πέμπεσθαι τῶν μὲν ἄνω πρὸς τοὺς κάτω καθάπερ ἄγγελον ἕνα τῶν ἀστέρων. — Un oracle tardif d'Apollon (Buresch, *Klaros*, p. 98) dit encore du Soleil et des autres astres : μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς.

4) Cf. *supra*, p. 171, n. 2.

L'idée primitive, toute matérielle, se transforma plus tard, et l'on pensa qu'un esprit habitait chaque astre et dirigeait sa course. Les planètes en particulier étaient mises en rapport avec les sept archanges[1], et les textes religieux ou magiques mentionnent fréquemment les anges sidéraux[2].

La magie, en effet, plus encore que l'astrologie populaire, faisait appel à l'intervention des anges. Les théologiens admettaient que les prodiges qu'elle opérait, avaient pour agents les puissances intermédiaires entre les dieux et les hommes, la multitude des démons et des anges[3]. Aussi, les uns et les autres sont-ils souvent invoqués dans les conjurations et les exsécrations[4]. Les sorciers et les thaumaturges

1) Nicomaque de Gérasa, *supra*, p. 163, n. 4. Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 319 ss.; Roscher, *Lexikon*, s. v. « Planeten » col. 2531, 2539 s. ; Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 1898, p. 78. — Cf. les textes magiques cités *infra*, n. 4. — Doctrine chrétienne des sept πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες ; cf. Lueken ; *op. cit.* p. 112 ss.

2) Le Jupiter Héliopolitanus, dieu solaire, est dit *angelus* (*supra* p. 160). Cf. Proclus, *In Tim.*, II, 269, 23 ; Diehl : Οἱ θεολόγοι (Orphiques)... τὸν μὲν (Ἥλιον) καλοῦντες ἄγγελον θεῶν, τὸν δὲ (Ἑρμῆν) ἀνόδου πύλην, τὴν δὲ (Ἀφροδίτην) ἀμφοῖν ἐν μέσῳ φιλίαν τοῦ πάντος. — Les dédicaces d'Égypte Τύχη τῶν ἀγγέλων (*supra* p. 161, n. 1) s'expliquent par l'idée astrologique que les étoiles apportent la bonne ou la mauvaise fortune. — Formules magiques, *Catal. codd. astrol. graec.*, III (Mediolanenses), p. 40 : Ὀνόμασον τὰ ὀνόματα τῶν ἀγγέλων Ἡλίου καὶ Κρόνου... ἀγγέλων Σελήνης καὶ Ἑρμοῦ, etc. Cf. Wessely, *Griech. Zauberpap. von Paris*, 1888, v. 1933 : Ἐπικαλοῦμαί σε κ(ύρι)ε Ἥλιε καὶ τοὺς ἁγίους σου ἀγγέλους. Les anges sont ici conçus comme des envoyés du Soleil, de même que dans Julien, *Epist. S. P. Q. Ath.*, 275 B : Ἄγγελοι ἐξ Ἡλίου καὶ Σελήνης. — L'idée que les astres étaient des anges ou du moins conduits par des anges se perpétua dans l'Église jusqu'au moyen âge ; cf. Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, II, 1851, p. 200-215.

3) Apulée, *De magia*, 43, avec le commentaire abondant d'Adam Abt, *Die Apologie des Ap. und die Zauberei*, 1908, p. 252 ss.

4) *Supra*, n. 2. — Audollent, *Defixionum tabellae*, nos 74, 75 (cf. *supra*, p. 163, n. 1), 156, 39 ; 157, 18 ; etc., cf. index, p. 467 ; Dieterich, *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi*, 1888 : Τὸ μέγα ὄνο(μα) λέγειν Θώθ, ὃν πᾶς (θεὸς) προσκυνεῖ καὶ πᾶς δαίμων φρίσσει, ᾧ πᾶς ἄγγελος τὰ ἐπιτασσόμενα ἀποτελεῖ. Wessely, *Griechische Zauberpapyrus von Paris*, Vienne, 1888, v. 1205 ss. : Ἰάω... κτίσας θεοὺς καὶ ἀρχαγγέλους καὶ δεκανούς, ᾧ αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασι. Cf. 1203 ss. V. 1190 ss. : Ἥλιε... σὺ εἶ τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον καὶ τὸ ἰσχυρὸν τὰ καθηγιασ-

connaissaient les noms secrets de ces esprits : il suffisait de prononcer ces vocables mystérieux pour se faire assister de ceux qui les portaient[1]. Des formules appropriées les forçaient à habiter les images sacrées et les statues des temples, auxquelles ils prêtaient leur pouvoir miraculeux[2]. Mais surtout le magicien ou le prêtre savaient les faire apparaître aux dévots. La théurgie et les mystères semblent avoir fait grand usage de ces prétendues épiphanies, hallucinations savamment provoquées[3]. Nous avons dit que les anges s'y substituaient souvent aux dieux dont ils dépendaient[4], et Porphyre s'étant demandé en quoi la présence d'un ange ou d'un archange différait de celle d'un dieu ou d'un démon, l'auteur du *De*

μένον ὑπὸ τῶν ἀγγέλων πάντων. Parthey, *Griech. Zauberpapyri des Berl. Mus.*, 1866 ; v. 206 ss. : Τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον [π]ρὸ (ὑπὸ?) πά[ντ]ων ἀγγέλων · ἐπάκουσόν μου ὁ κτίσας δεκανοὺς κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους, ᾧ παριστήκασιν μυριάδες ἀγγέλων ἄρατοι et les passages cités dans les index de Wessely, *Griech. Zauberp. Paris und London*, 1888, p. 130 et *Neue Griech. Zauberpapyri*, 1893, p. 79. Cf. Abt. *l. c.*, p. 256. — Beaucoup de ces textes trahissent, il est vrai, une influence juive ou chrétienne. — Comparer le serment de Pappus dans Berthelot, *Alchimistes grecs*, I, p. 27 : Θεὸν... τὸν ἐπὶ ἁρμάτων χερουβικῶν ἐποχούμενον καὶ ὑπὸ ταγμάτων ἀγγελικῶν ἀνυμνούμενον.

1) Tertull., *Apolog.*, 23 : « Magi habentes invitatorum angelorum vel daemonum adsistentem sibi potestatem ». Cf. Proclus, *In Plat. Remp.*, I, p. 91, 22, Kroll ; Wessely, *Neue Griech. Zauberpapyri*, 1893, p. 51, v. 948 ss. — Les Esséniens, à leur entrée dans l'ordre, juraient de ne pas révéler τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα (Josèphe, *B. J.*, II, 8, 7, § 142). Cf. aussi Reitzenstein, *Poimandres*, p. 30, n. 1.

2) Apulée, *Asclep.*, 37 (p. 77, 5, Thomas) : « Proavi ... evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sacris. »

3) Porphyre, *De regressu animae*, fr. 2, Bidez (Aug., *Civ. Dei*, X, 9) : « Animam spiritalem (πνευματικήν)...per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri et aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos. » (*Ib.*, X, 10) : Quasdam mirabiliter pulchras vel angelorum imagines vel deorum tanquam purgato spiritu vident ». Paul (*Coloss.*, II, 18) parle des anges que l'initié païen voit vénérer quand il est introduit dans les mystères : ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων. Sur le sens liturgique d'ἐμβατεύων, cf. Ramsay, *Athenaeum*, 25 juillet 1913.

4) *Supra*, p. 172 s. — Proclus, *In Remp. Plat.*, I, p. 91, 23, Kroll : Τοὺς ἐξημμένους τῶν θεῶν ἀγγέλους ...τοῖς θεουργοῖς ἀντ' ἐκείνων προφαίνειν ἑαυτούς. — Philon enseignait déjà que Dieu, pour se manifester aux hommes et subvenir à leur faiblesse, empruntait la forme d'un ange ; cf. Bréhier, *op. cit.*, p. 130.

mysteriis explique subtilement et interminablement à quels signes on peut les distinguer[1].

Le rôle d'intermédiaires assigné aux anges, substituts mythologiques du Logos divin[2], faisait d'eux les auxiliaires désignés de l'Être suprême dans l'acte perpétuel de la création. A côté des dieux démiurges, il existe des anges démiurges, qui président à toute génération[3]. Suivant la conception antique, l'âme est une essence divine tombée du ciel dans la matière et introduite dans le corps au moment de la naissance. Les anges sont chargés de l'escorter dans sa descente vers la terre et, comme les astres qu'ils habitent, leur nature influe sur le caractère de celui qu'ils appellent à la vie[4].

Pendant cette existence terrestre, ils continuent à veiller sur l'âme dont ils ont la tutelle[5]. Ils sont ses gardiens (φύλακες)[6]; ils dirigent vers le bien sa marche incertaine et l'empêchent de franchir les bornes que lui imposent la Providence et la Justice[7]. Conformément à leur hiérarchie des esprits, les

1) Porphyre, *Epist. Aneb.*, 10 et Ps.-Jamblique, *De mysteriis*, II, 3 (p. 70 ss., Parthey).

2) *Supra*, p. 166.

3) Ἄγγελοι δημιουργικοί : Proclus, *In Tim.*, I, p. 270, 2 ; 369, 25, Diehl (ἀ. δ. προπομπεύοντες τῆς πατρικῆς ποιήσεως d'après les *Oracula Chaldaica*).

4) Proclus, *In Remp.*, II, 271, 21, Kroll : Εἰσὶν οὖν καὶ τῶν γενεσιουργῶν βίων ἔφοροι δαίμονες, οἳ τὰς ψυχὰς ἐπιτροπεύουσιν τὰς κατὰ τούτους διαζώσας τοὺς βίους· καὶ εἰώθασιν τούτους ἀγγελικοὺς καλεῖν. *Cf. Ibid.*, 298, 13 et *infra*, n. 5. — Les anges ψυχικῶν καθόδων ἔφοροι : Proclus, *In Remp.*, II, p. 52, 28 ; 351, 17, Kroll. — Ἄγγελοι καὶ δαίμονες escortant l'âme des rois dans sa descente et agissant sur elle suivant Hermès Trimégiste (dans Stobée, I, 49 p. 408, 22 ss. Wachsmuth). L'auteur emploie ici pour « escorter » le terme astrologique δορυφορεῖν. De même chez les chrétiens l'ange gardien est souvent dit δορυφόρος ἄγγελος (Sophocles, *Lexicon*, p. 65).

5) Proclus, *In Plat. Remp.*, II, p. 256, 1 Kroll : Δαίμονες καλούμενοι ἀγγελικοὶ ὅσοι τοὺς τῇδε βίους ἡμῶν ἐπιτροπεύουσιν, εἰληχότες ἡμᾶς μετὰ σωμάτων ζῶντας. *Cf. Ibid.*, II, p. 124, 10 ; 270, 9, et *In Timaeum*, I, p. 215, 14 ss. ; 256, 13 ss. Diehl.

6) Ces anges gardiens conduisent et soutiennent l'empereur Julien (*Epist. S. P. Q. Ath.*, p. 275 B) : Τοὺς φύλακας ἐξ Ἡλίου καὶ Σελήνης ἀγγέλους. — Sur les anges gardiens du judaïsme et du christianisme primitif, *cf.* Bousset, *op. cit.*, p. 317 ss. ; Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, 1897, p. 28 ss.

7) Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 100, 15, Kroll (système orphique) : Τοὺς

néoplatoniciens enseignaient que les dieux agissent ici-bas sur les corps, les âmes et la raison, les anges sur les corps et les âmes, les démons sur les corps seuls et sur la nature qui nous entoure[1]. Mais surtout les anges ont pour mission d'aider l'âme délivrée de sa prison charnelle à remonter vers les cieux. Ils président à son ascension là-haut, comme à sa descente ici-bas[2]. A l'heure de la mort, certains d'entre eux tranchent les liens qui attachaient cette âme à la matière; ce sont ceux qui dépendent d'Arès, dieu des combats[3]. D'autres sont les purificateurs (καθαρτικοί) qui effacent ses souillures par la souffrance et lui font expier rudement ses crimes[4]. Leur feu ardent détruit en elle toutes les pollutions corporelles, qui l'alourdissaient, et elle s'élève alors sous leur protection, emportée par leur souffle ardent, jusqu'aux espaces éthérés, où siègent les dieux lumineux[5].

La doctrine d'une immortalité céleste transforme ici la

ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τεταγμένους ἄρχοντας εἴτε ἀγγέλους, εἴτε δαίμονας τῶν βίων ἡγεμόνας· τὴν ἀπὸ τῆς αὐτεξουσίου φορᾶς ἀνεπίληπτον αὐτῶν κίνησιν τάττοντας καὶ οὐκ ἐῶντας παρεκβαίνειν τοὺς ὅρους τῆς Προνοίας καὶ τῆς Δίκης.

1) Proclus, *In Tim.*, III, 192, 25 ss., Diehl.

2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 52, 25 Kroll : Ἔστι ὁδὸς ἀπὸ γενέσεως ἐπὶ γένεσιν ταῖς ψυχαῖς, ἡ μὲν ταῖς ἀναγωγοῖς θεαῖς ἀνειμένη, ἡ δὲ ταῖς γενεσιουργοῖς καὶ ἀγγέλοις, ἡ μὲν τοῖς λύουσιν τῆς ὕλης, ἡ δὲ τοῖς καθόδων ἐφόροις. Pseudo-Jamblique, *De myst.*, II, 5 (p. 79, 6 ; p. 80, 16, Parthey).

3) Proclus, *In Remp.*, II, p. 296, 5 ss. Kroll, d'après les *Oracula Chaldaïca*. Cf. note 2. — L'archange Michel a un rôle analogue chez les chrétiens, cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 43.

4) Proclus, *In Cratyl.*, 160 (p. 89, Pasquali) : Ὅτι οὐ πᾶσαι ψυχαὶ μετὰ τὴν τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν ἀξιοῦνται τῆς τοῦ Πλούτωνος συνουσίας ἀλλ' αἱ σπουδαιότεραι· αἱ γὰρ σωματοειδέστεραι ὑπὸ τινῶν δαιμόνων ἢ ἀγγέλων καθαρτικῶν ἐπιπόνως καὶ ἀλγεινῶς ἀπαλλάττονται τῆς κακίας. *Ibid.*, 121 (p. 71, 18) : Καθαίρουσι καὶ ἄγγελοι τὰς ψυχὰς ἀποτέμνοντες τὰς ἐκ τῆς γενέσεως κηλῖδας καὶ ἀνάγοντες αὐτὰς πρὸς τοὺς θεούς.

5) Proclus, *Excerpta Vatic.*, 192, 13 : Ἡ δὲ τῶν ἀγγέλων μερὶς πῶς ἀνάγει ψυχήν; φέγγουσα, φησί, πυρὶ τὴν ψυχήν τουτέστι περιλάμπουσα αὐτὴν πανταχόθεν... καὶ ἀμιγῆ ποιεῖ πρὸς τὴν ὕλην τῷ θερμῷ πνεύματι κουφίζουσα. Cf. Kroll, *De Orac. Chaldaicis*, p. 53. — Porphyre, *De regressu anim.*, fr. 2, Bidez (Aug., *Civ. Dei*, X, 9). « Utendum alicuius daemonis amicitia quo subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem, aliam vero viam esse ad angelorum superna consortia. » Cf. fr. 4 (Aug., *Civ. D.*, X, 27) : « Super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt animae. »

vieille croyance à l'ange psychopompe, qui sert de guide aux morts dans le royaume souterrain de Pluton[1]. Les deux conceptions subsistent concurremment dans les mystères orientaux : L'*angelus bonus* conduit dans les Champs-Elysées les fidèles de Sabazius au banquet des bienheureux[2], et le Baal solaire d'Héliopolis est appelé *angelus*, parce que l'astre du jour est, suivant la théologie syrienne, « l'anagogue » qui attire les âmes vers le ciel[3]. L'idée qu'un ange secourable protège l'âme du juste contre les démons, qui peuplent les airs, et la guide vers le paradis, s'est conservée dans la tradition populaire à l'époque chrétienne[4], aussi bien que celle des anges « vengeurs » ou « punisseurs » qui châtient les coupables[5].

Une opinion très répandue dans le monde grec et exprimée notamment par les philosophes qui subirent des influences religieuses, voulait que l'air fût rempli d'une multitude d'âmes humaines, transformées en démons[6]. Déjà chez Philon on trouve opérée l'assimilation de ces âmes incorporelles aux anges[7]. On établissait, nous l'avons vu (p. 171), une distinc-

1) *Supra*, p. 166, n. 1.

2) *Supra*, p. 162. Cf. les ἄγγελοι καταχθόνιοι des *tabellae devotionis* (*supra*, p. 163).

3) *Supra*, p. 160; cf. ma *Théologie solaire*, dans *Mém. sav. étr. Acad. Inscr.*, XII, 1909, p. 18 [464].

4) Lueken, *Michael*, 1898, p. 45, 122 s. ; Stuhlfaut, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, 1897, p. 37 s. ; Cabrol, *Diction. archéol. chrét.*, s. v. « Anges », t. II, p. 2122 ss.

5) « Anges du châtiment » opposés à l'ange de paix, dans Hénoch, LIII, 3 ss., cf. XX, 3; Matth., 13, 41. Un ἄγγελος τῆς τιμωρίας dans Hermas, *Sim.*, VI, 3, 2; cf. VII, 2, 6. — Ἄγγελοι κολάζοντες ou βασανισταί dans l'Apocalypse de Pierre, 21, 23; cf. Dieterich, *Nekyia*, 1893, p. 61. — Dès l'époque alexandrine, les croyances païennes ont dû se combiner avec les idées juives : Une femme judaïsante invoque, contre ceux qui l'ont empoisonnée, avec le θεὸς Ὕψιστος les Νεμέσεις, qui sont conçues comme des sortes d'anges vivant parmi les hommes ; cf. Perdrizet, *Bull. Corr. hell.*, XXXVI, 1912, p. 254 et XXXVIII, 1914, p. 94.

6) Rhode, *Psyche*[2], I, p. 101 ; II, p. 162 (Pythagoriciens), p. 320 (Posidonius).

7) Philon, *De confus. Lingu.*, 34, § 174 (II, p. 262, Wendland) : Ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χόρος ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων (des astres) · ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπεσιώδης λόγος.

tion, non de substance mais de pureté, entre les anges et les âmes. Aussi les meilleures de celles-ci, délivrées de toute attache matérielle et s'élevant à un degré supérieur, deviennent-elles pareilles à ces esprits bienheureux, dans la société desquel elles vivront désormais[1]. Bien plus, certaines âmes saintes que Dieu favorise ici-bas de ses révélations, celles de prêtres ou de théurges, sont dès cette vie des anges sur la terre. Ayant la vision des vérités cachées, elles deviennent capables de les manifester[2], et à leur mort aucun secours étranger ne leur est nécessaire pour remonter vers le ciel d'où elles sont descendues[3].

Une série de tombes découvertes dans l'île de Théra[4] et très probablement chrétiennes, nous montrent combien ces idées s'étaient répandues dans le peuple. Elles portent comme épitaphes le simple mot ἄγγελος, suivi d'ordinaire du nom du défunt. Le fidèle pieux a quitté la société des hommes pour devenir un ange, comme, dans l'ancienne Grèce, celui qui avait bien vécu était élevé au rang de héros. De même aussi que, pour les philosophes néoplatoniciens, l'âme qui a triomphé de toute passion et vit sur la terre en communication

1) Kroll, *De orac. Chaldaicis*, p. 60; cf. Porphyre, *De regressu anim.*, fr. 2, Bidez (Aug., *Civ. Dei*, X, 9) : « Ad angelorum superna consortia ».

2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 118, 15 ss.; p. 154, 5 ss., Kroll; *In Cratyl.*, 51 (p. 19, 5, Pasquali).

3) Porphyre, *De regress. anim.*, fr. 6 (Aug., *Civ. Dei*, X, 26); cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, 1913, p. 91.

4) Théra, *I. G.*, XII, fasc. III, 933-974; Suppl., 1636-7. Le n° 933 : Ἄνγελος Ἐπικτοῦς πρεσβύτιδος (cf. Paul, *Tit.*, II, 3) semble bien établir que ces épitaphes sont chrétiennes, malgré les doutes exprimés à ce sujet (Deissmann, *Licht von Osten*, 1908, p. 201, n. 6). Cf. *C. I. G.*, 8654 (Gérasa) : Σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρὺν] ἀγγελικὴ πέλεθει; *Acta Philippi*, 144 (p. 87, 3, Bonnet), Χριστὲ ... μεταμόρφωσον τὴν μορφὴν τοῦ σώματός μου ἐν ἀγγελικῇ δόξῃ. — D'autres épitaphes chrétiennes invoquent l'ange tutélaire du tombeau : Larisa, *I. G.*, IX, 991 : [Παρακαλῶ σέ, ἐπιτύν]βιος ἄγγελος ἀνεπίλημπτος; Mélos, *I. G.*, XII, fasc. III, 1238 : Καὶ ἐπ(ε)ὶ γέμ(ε)ι τὸ θηκίον τοῦτο, ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν ὧδε ἐφεστῶτα ἄγγελον μή τις ποτε τολμή[σῃ] ἐνθάδε τινὰ καταθέσθαι. Ceci est en rapport avec la croyance que les anges protègent non seulement l'âme mais le cadavre des fidèles; cf. Lueken, *Michael*, 1898, p. 44 s., 122; Stuhlfaut, *op. cit.*, p. 34; Cabrol, *Dict. arch. chr.*, II, p. 2123.

avec Dieu, est une âme angélique[1], de même dans la langue chrétienne, la vie angélique est celle des religieux et l'ordre angélique l'ordre monastique[2].

Mais je n'ai pas le dessein d'examiner ici la question complexe des rapports qui existent entre les croyances païennes et judéo-chrétiennes relatives aux « messagers » divins. Les analogies qui les rapprochent sont nombreuses, et elles ne sont pas dues uniquement à des emprunts faits par le paganisme, comme semblent le croire ceux qui voient dans toute mention des anges la marque d'une influence biblique[3]. Nous savons maintenant que les ἄγγελοι étaient vénérés dans les temples des dieux sémitiques ou perses, comme dans la Synagogue, et cela, selon toute probabilité, depuis la période hellénistique, car déjà Posidonius paraît les avoir identifiés avec les démons des Grecs (p. 168). Il faudra tenir compte désormais de cet élément païen pour expliquer les abus superstitieux du culte des anges dans le sein de l'Église[4]. Je me bornerai à une seule remarque c'est qu'à ce point de vue la Syrie exerça sur la théologie chrétienne une action prépondérante. La fréquence du sigle typique ΧΜΓ, pour Χριστός, Μιχαήλ, Γαβριήλ dans l'épigraphie de ce pays[5] est un indice caractéristique, parmi plusieurs autres preuves, de la puissance que la foi populaire y reconnaissait aux archanges. C'est ici aussi qu'au vi[e] siècle le Pseudo-Denys l'Aréopagite dans son livre sur la « Hiérarchie Céleste », rempli de réminiscences

1) Proclus, *In Rempubl.*, II, p. 118, 15 ss., Kroll.

2) Cf. Ducange, *Gloss. graec.*, s. v. Ἀγγελικός. Sophocles, *Lexicon*, s. vv. Ἀγγελικός, ἄγγελος, p. 65. Cf. Waddington, *Inscr. Syrie*, 2094 : Ἄγγελος εὐσταθείας ὁ ἀββᾶς Ἀντίπατρος.

3) Au contraire Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, qui consacre un appendice (p. 209-221) à l'emploi du mot ἄγγελος, aboutit avec raison à la conclusion qu'il fut emprunté par le judaïsme alexandrin à l'usage païen préexistant.

4) Je me bornerai à renvoyer ceux qui voudraient s'en convaincre à l'article « Anges » dans Cabrol, *Diction. d'archéol. chrét.*, II, 208, ss. ; à Bousset, *op. cit.*, 313 ss., ou à Stuhlfauth, *op. cit.*, p. 14-57.

5) Dölger, *Ichthys*, 1910, t. I, p. 274-318. Cette explication du sigle reste toujours la plus probable de toutes celles qui ont été proposées.

philosophiques, exposa le système de trois triades d'esprits subordonnés à Dieu, aboutissement dogmatique d'une longue série de spéculations antérieures, qui devait s'imposer aux siècles futurs. La littérature ecclésiaste nous ramène ainsi à la fin de notre exposé à la contrée où, selon les inscriptions que nous citions au début, les adorateurs des Baals rendaient déjà un culte fervent aux « dieux anges ».

Franz Cumont.

LES ANCIENNES DYNASTIES SOUVERAINES
DE SUMER ET AKKAD

Depuis le Déluge jusqu'au temps où Babylone eut conquis l'hégémonie sur toute la région de Sumer et d'Akkad, onze villes purent se glorifier d'avoir, une ou plusieurs fois et pendant des périodes plus ou moins longues, exercé le pouvoir souverain. A l'époque légendaire qui suit le grand cataclysme, Kish, la première, étend sa domination sur les cités voisines pendant des milliers d'années et trois autres fois il lui sera donné de conquérir la prédominance. Ourouk, Our, Awan lui succèdent : la première compte cinq dynasties; la seconde, trois; la dernière, une seule.

Ces données nouvelles nous sont fournies par des listes royales exhumées à Niffer par l'Expédition de l'Université de Pensylvanie; les deux tablettes d'où elles sont tirées ont été récemment publiées, traduites et commentées par A. Poebel[1]. Dans leur état primitif elles comprenaient la liste intégrale des rois qui ont exercé le souverain pouvoir sur les rives du Bas-Euphrate depuis le Déluge jusqu'à la dynastie d'Isin : l'une se termine à la 4e année d'Enlil-bâni, 159e de la dynastie; l'autre, au règne de Damiq-ilishou, dernier prince de cette race. Malheureusement les documents sont fragmentaires et ne permettent pas de restituer dans son intégrité la succession des diverses principautés. Des onze villes, sept sont connues par les parties conservées du sommaire que le scribe avait pris soin de dresser à la suite de son texte. Après le total des rois des années de règne pour Awan, une lacune correspond à la mention des quatre autres cités qui imposèrent leurs lois avant le règne de Sargon d'Agadé. La première exerça un pouvoir très éphémère; un seul roi lui est attribué et son gouvernement ne s'étend pas au delà de sept années; des trois autres nous ne savons rien par les

1) Arno Poebel, *Historical and grammatical Texts. University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the babylonian section.* T. V : textes cunéiformes. T. IV, n° 1 : transcriptions, traduction et commentaires, Philadelphie, 1914.

listes, si ce n'est qu'elles ont la priorité sur Agadé mentionné au neuvième rang, avant Goutioum et Isin qui clôt la série.

La première dynastie de Kish comporte vingt-trois rois dont les règnes se comptent par centaines d'années. On y trouve le nom d'Etana, ce héros populaire qui se fit enlever dans les airs par un aigle et tenta de monter jusqu'au ciel ; sa légende inspira aux graveurs du troisième millénaire un des plus beaux sujets de leur glyptique[1]. A la suite d'événements inconnus Kish perdit la prépondérance. Le pouvoir passa aux mains de Meskingasher, grand-prêtre de l'E-ana. Cet homme était fils du dieu Shamash et d'une mortelle, et comme Etana il fut le héros d'une légende. Son fils Enmerkar, le premier, prit le titre de roi d'Ourouk. Lougal-banda, qui lui succéda, était comme Etana un berger ; il joue un rôle important dans la légende de Zou à qui il reprend les tablettes du destin. Douze siècles durant il exerce le pouvoir, lutte contre l'Elam et d'autres contrées voisines, et après sa mort est honoré comme dieu. Doumou-zi, après lui, sera également dieu ; de ce roi-chasseur la déesse Ishtar devient amoureuse ; volontairement ou non elle cause sa mort et descend ensuite aux enfers pour le faire renaître. Sous son règne et sous celui de Gilgamesh, la lutte contre l'Elam se poursuit. Dieu pour les deux tiers et homme pour le reste, d'après sa Geste, Gilgamesh est le fils de la déesse Ninsoun et d'un prêtre de Koullab. La tradition lui attribue divers travaux, par exemple la reconstruction du Toummal de la déesse Ninlil à Nippour, d'après un document que publie Poebel[2], et la restauration de l'enceinte d'Ourouk, selon une tablette gravée au temps de Sin-gâmil.

Combien de rois compte cette première dynastie d'Ourouk et combien de temps elle dura nous l'ignorons ; la tablette qui a conservé les premiers noms nous fait savoir que le pouvoir fut ensuite exercé par la cité d'Our, avec quatre rois, pendant 171 ans. La lutte contre les peuples orientaux ayant été défavorable aux gens de Sumer et d'Akkad, Awan, ville située non loin de Suse, leur imposa son joug pendant 356 ans ; durant cette longue période on compte seulement trois règnes et s'il n'y a pas erreur de chiffre nous sommes encore dans la légende.

La tablette n° 2 de Poebel nous a servi de guide ; malheureusement on n'en possède que la partie gauche et rien ne subsiste des dynasties successives depuis celle d'Awan jusqu'à celle d'Isin. L'ensemble des

1) Cf. E. de Sarzec et L. Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, pl. 30 *bis*, fig. 13 ; W. H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia*, ch. XXII.

2) *Op. cit.*, n° 6.

tablettes n[os] 3 et à forme un double de la tablette n° 2 ; une partie des rois d'Agadé s'y trouvent mentionnés, ainsi qu'un roi d'une précédente série. Ensuite il est établi que Goutioum l'emporta sur Ourouk et garda l'hégémonie 125 ans, jusqu'au jour où Ourouk reconquit le pouvoir. Il existe donc une lacune certaine avant la dynastie d'Agadé et peut-être une autre entre la cinquième d'Ourouk et la troisième d'Our, celle de Doungi. Cette dernière lacune, si elle est réelle, ne saurait être de longue durée. Poebel y place la dynastie d'Adab à laquelle appartient Lougal-ana-moundou et se propose de prouver dans la suite de son étude que cette ville, selon toute probabilité, exerça la royauté sur tout Sumer et Akkad à cette époque. S'il en est ainsi, elle était comptée parmi celles qui dans le sommaire précédaient Agadé. Dans la lacune de plusieurs siècles antérieure au règne de Sargon d'Agadé, trois dynasties sont connues par la tablette de Kish que le P. Scheil a éditée[1] ; elles précèdent immédiatement la domination d'Agadé : Opis, avec six rois pendant 99 ans ; la dynastie de Kou-Baou à Kish, comprenant 8 rois en 106 ans ; et, enfin, le règne de Lougal-zaggisi à Ourouk.

Il reste à classer : la domination éphémère d'une cité dont le nom trop mutilé résiste à l'identification ; deux périodes de l'hégémonie de Kish ; la seconde dynastie d'Our, avec quatre rois en 108 ans ; une période d'Ourouk et une d'Adab ; enfin, une période d'une ville inconnue. Des deux époques où Kish l'emporte, l'une paraît déterminée très exactement par le règne de Me-silim à qui se joignent Our-zag-è, Lougal-tarsi et Enbi-Ishtar, que vainquit Enshakoushana roi de Sumer ; pour l'autre, Poebel propose Eanadou de Lagash devenu roi de Kish d'après ses propres inscriptions : ceci est-il suffisant pour l'inscrire dans les listes des princes qui ont exercé une autorité entière sur l'ensemble de pays, et peut-on admettre qu'il ait vécu avant la dynastie d'Opis, deux siècles plus tôt que Lougal-zaggisi ?

La durée de la lacune est impossible à évaluer. Outre que plusieurs chiffres font défaut dans les comptes détaillés, les totaux inscrits sur les tablettes n° 2 et n° 4 ne peuvent être ramenés l'un à l'autre : celle-ci compte 32.243 ans pour 139 rois ; celle-là $28.876 + (x \times 60)$ années, pour 134 princes.

On peut donc actuellement reconstituer ainsi le schéma des listes royales depuis le Déluge jusqu'à l'époque de l'hégémonie de Babylone.

1) Cf. t. IV, p. 100.

groupe certain	1 1°	dynastie de Kish	23 rois	18.000 + x années.
		Etana 625 ans		
	2 1°	dynastie d'Ourouk	8 + x rois	2.171 + x années.
		Lougal-banda 1.200 ans.		
		Doumou-zi 100 ans.		
		Gilgamesh 126 ans.		
	3 1°	dynastie d'Our	4 rois	171 années.
	4	dynastie d'Awan	3 rois	356 années.
lacune		dynastie d'une ville inconnue	1 roi	7 années.
		dynastie d'une ville inconnue		
	2°	dynastie d'Our	4 rois	108 années.
	1° (?)	dynastie d'Adab (?)		
	2°	dynastie de Kish		
	2°	dynastie d'Ourouk		
	1° (?)	dynastie d'Opis		
	3°	dynastie de Kish		
groupe certain	2° (?)	dynastie d'Opis	6 rois	99 ans.
	4°	dynastie de Kish	8 rois	106 ans.
		Kou-Baou		
	3°	dynastie d'Ourouk	1 roi	25 ans.
		dynastie d'Agadé	12 rois	197 ans.
		Sargon.		
		Manishtousou.		
		Naram-Sin.		
	4°	dynastie d'Ourouk	5 rois	26 ans.
		Lougal-zaggisi		
		dynastie de Goutioum	21 rois	125 ans.
	5°	dynastie d'Ourouk		
acune (?)	2°	dynastie d'Adab (?)		
groupe certain	3°	dynastie d'Our	5 rois	117 ans [vers 2465-2349]
		Doungi		
		Bour-Sin		
		Gimil-Sin		
		dynastie d'Isin	16 rois	225 ans 1/2 [2348-2122].

L. Delaporte.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

D. Sidersky. — **Etude sur l'origine astronomique de la chronologie juive**. — *Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XII, 2e Partie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1911, 93 pages. Prix : 3 fr. 80.

Les Juifs, on le sait, ont un calendrier spécial. Les mois, coïncidant exactement avec les lunaisons, sont de 29 ou de 30 jours. Les années ont tantôt 12 mois (années régulières), tantôt 13 (années embolismiques) : dans le premier cas, elles peuvent avoir 353, 354 ou 355 jours, dans le second 383, 384 ou 385. Elles sont comptées à partir de la création du monde, qui est fixée au dimanche 6 Octobre 3761 avant J.-C.

M. Sidersky a entrepris de retracer la genèse de ce comput spécial. Il estime avec raison que les règles compliquées qui le régissent sont le fruit d'une longue suite de tâtonnements et de réformes sucessives. Et il s'efforce de préciser l'époque où a été faite chacune de ces retouches.

Il y a réussi, d'une manière très heureuse à mon sens, pour la plus décisive de ces corrections. Longtemps, on le sait, les Juifs n'ont commencé un mois nouveau que lorsque l'apparition de la nouvelle lune avait été effectivement constatée à Jérusalem : la fixation du calendrier dépendait donc entièrement des observations et des décisions des autorités palestiniennes. Ce sont les Juifs de Babylonie qui, pour s'affranchir de cette dépendance à l'égard des docteurs de la métropole, substituèrent à la *conjonction vraie* du soleil et de la lune — laquelle se rapporte à un lieu géographique déterminé —, la *conjonction moyenne*, qui est en quelque sorte indépendante d'un méridien fixe, ce qui permettait de dresser par le calcul un calendrier valable pour tout le judaïsme.

Mais, observe M. Sidersky, les réformateurs ont dû prendre pour point de départ de leur système de computation une conjonction vraie,

probablement une éclipse, qu'ils ont observée directement. Or, parmi les 19 éclipses de soleil qui ont été visibles en Orient au cours des six premiers siècles de notre ère, il n'y en a qu'une qui ait coïncidé à peu près exactement avec la conjonction moyenne du comput juif : c'est *celle du 2 avril 219, à condition que l'on suppose l'observateur placé en Babylonie*. L'écart entre le milieu de l'éclipse et la conjonction moyenne du comput juif se réduit à 10 minutes 25 pour le méridien de Babylone[1] et à 3 minutes 7 pour celui de Soura, qui devint précisément à cette date le siège d'une grande Académie juive. C'est donc probablement à Soura au début du IIIe siècle qu'a été proposée cette réforme; et elle doit avoir eu pour auteur R. Ada, premier recteur de l'Académie de cette ville. Plus tard on fit partir le calendrier juif de l'ère de la création par computation rétrograde.

Cette élégante démonstration a toutes les apparences de l'exactitude.

J'aurais, au contraire, plus d'une réserve à faire quant à l'histoire antérieure du calendrier israélite et juif, tel que la reconstitue M. Sidersky. D'abord il utilise les textes sans tenir suffisamment compte de la date où ils ont été écrits. Or, sur une question aussi délicate que celle des variations dans la manière de mesurer le temps, il ne faut employer les témoignages qu'avec une extrême circonspection : les auteurs anciens ne doivent être tenus pour sûrement bien renseignés que sur la façon de compter en usage à leur époque, et, en général, ils ont dû la transporter naïvement aux âges antérieurs.

M. Sidersky affirme, par exemple, ceci : « la forme de l'année lunisolaire était instituée chez les Hébreux par Moïse (soit au cours du XIVe siècle av. J.-C.) et l'année commençait avec la lune équinoxiale du printemps ». Il s'appuie sur la combinaison d'un texte de l'Exode — d'après lequel Moïse édicte que le mois de la sortie d'Égypte sera le premier des mois de l'année (Ex. 12, 2. 6. 14) —, avec un passage du Deutéronome attribuant au même Moïse l'ordre de célébrer la Pâque au mois d'Abib, c'est-à-dire au mois où les épis mûrissent (Deut. 16, 1).

Mais ces deux morceaux appartiennent à des sources différentes (P et D), qui, de plus, doivent avoir été rédigées l'une peu avant l'autre pendant ou après l'exil et qui ne sauraient, par suite, nous renseigner avec quelque autorité sur le calendrier de l'époque mosaïque. Il y a même tout lieu de croire que le premier de ces textes a pour but de rapporter au fondateur de la religion nationale une modification du calendrier traditionnel qui était, à l'époque de l'exil, d'importation toute

1) Une faute d'impression fâcheuse a transformé ces 10 m. 25 en 10 h. 25 m.

récente : je veux parler de l'habitude de commencer l'année au printemps.

D'après les textes réellement anciens (Ex. 34, 22 J ; 23, 16 E, rédigés probablement vers le IXe siècle), les Israélites de l'époque royale faisaient débuter l'année en automne. On lit, en effet, Ex. 23, 16 : « Tu observeras la fête des récoltes *à la fin de l'année* ». Or il s'agit de la fête des Tabernacles, qui avait lieu en septembre-octobre. Le calendrier agricole découvert à Guézer et qui date apparemment du VIe siècle s'ouvre de même par les deux mois de l'*âsiph*, c'est-à-dire de la rentrée des dernières récoltes[1]. Les premiers auteurs hébreux chez lesquels apparaisse l'habitude de compter les mois en partant du printemps sont le rédacteur du livre des Rois, Ezéchiel et le biographe de Jérémie, c'est-à-dire des écrivains de l'époque de l'exil (VIe siècle). Il est dès lors très probable que cette habitude venait d'être empruntée aux Babyloniens, chez qui prédominait, à cette époque, l'usage de faire débuter l'année au mois de Nisan (mars-avril).

Il paraît donc tout à fait inexact de dire comme M. Sidersky : « on pourra commencer l'année aussi bien par le 1er Nissan, *comme cela se pratiquait autrefois avant la captivité des Juifs en Babylonie* et même longtemps après ». C'est l'inverse qui semble vrai, en ce qui concerne Israël : la règle faisant de Nisan le premier des mois de l'année était, à l'époque de l'exil, une innovation ; l'usage ancien, qui voulait que l'année s'ouvrît en automne, le 1er ou le 10 du mois de Tichri, ne se conserva plus dès lors qu'à l'état de survivance dans le culte[2] ; il ne devait reprendre la prédominance que bien des siècles plus tard. Le même dualisme existait chez les Babyloniens[3] et doit sans doute être expliqué de même.

Un historien rigoureux éprouvera des scrupules analogues à suivre M. Sidersky, lorsqu'il fait état de témoignages empruntés au Talmud ou même à des auteurs du XIe et du XIIe siècle pour la reconstitution de l'histoire du calendrier juif avant la ruine du second temple.

On se demande aussi s'il n'a pas, sur la foi de ces autorités tardives, prêté aux rabbins des environs de l'ère chrétienne des connaissances astronomiques d'une précision et d'une exactitude excessives. On conçoit des doutes motivés lorsqu'on lit dans *Tosefta Sanhédrin* II, 2 que pour

1) Voy. *Revue biblique internationale*, VIe année, n. s., p. 243.

2) Lév. 23, 24 ; Nomb. 29, 1 ; — Lév. 25, 9 ; Ex. 40, 1.

3) Voyez le texte cité par M. Morris Jastrow, *Die Religion Bab. und Assyriens* II, p. 462 : « Le mois d'Adar et le mois d'Ouloul sont des commencements d'année *comme Nisan et Tachrit*. »

déclarer une année embolismique il faut tenir compte non pas de l'équinoxe (*tekoupha*) seulement, mais aussi de la maturité des céréales et des fruits des arbres, ces deux derniers signes pouvant même annuler les indications fournies par le premier, — ou lorsqu'on voit un R. Akiba, la plus haute autorité scientifique du judaïsme du début du IIe siècle, déclarer embolismiques deux années consécutives, — ou encore quand on constate que le calendrier préconisé par le livre d'Hénoch, avec son année solaire grossièrement inexacte de 364 jours seulement, a joui auprès de beaucoup de docteurs juifs des environs de l'ère chrétienne d'un crédit extraordinaire : il a été tenu pour la vérité révélée par l'auteur de Jubilés et par celui du livre de Sadoq récemment retrouvé[1]. L'ignorance était donc singulièrement grande encore sur ces questions dans le monde religieux palestinien ; et l'empirisme a dû y régner plus longtemps que ne le veut M. Sidersky.

Qu'il nous soit permis, en terminant, d'exprimer un regret. C'est que le savant auteur n'ait pas apporté à ses transcriptions de l'hébreu la même rigueur qu'à ses calculs astronomiques. Pourquoi écrire *Nissan* avec deux *s*, *Tamouz* avec un seul *m*, *Akibba* avec deux *b*? Pourquoi orthographier *Tischeri* avec un *e*, quand on écrit *Kislev* ou *Taschritu*? Pourquoi transcrire le même mot alternativement *tekoupha* (p. 33), *tekoufa* (p. 69), *tekufoth* (p. 34), *Tékoufah* (p. 35)? Pourquoi imprimer tantôt *Al-Birûni*, tantôt *Al-Birouni*? Il serait bien à désirer que les savants français s'entendissent enfin pour adopter un système commun de transcription des langues sémitiques ; mais si cette ambition est démesurée, serait-il excessif de demander, du moins, à chaque auteur de s'en tenir, au cours d'un même ouvrage, à des règles uniformes?

Adolphe Lods.

Anton Jirku. — **Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament.** — Leipzig, Deichert, 1912, VIII-99 pages, 2 mk. 40.

La crainte des démons occupe très peu de place dans les livres qui forment l'Ancien Testament ; mais une étude attentive des textes montre qu'elle en tenait une beaucoup plus considérable dans les croyances populaires des anciens Israélites. M. Hans Duhm, dans une

1) 5, 2 ; 20, 1. Voy. R.-H. Charles, *Fragments of a Zadokite work*, Oxford, 1912, p. 9.

brochure dont il a été rendu compte ici même [1], avait pu dresser une liste assez longue des « esprits mauvais » dont les Hébreux se croyaient entourés. M. Jirku la reprend en la complétant et en y ajoutant un suggestif aperçu des pratiques auxquelles on recourait pour se préserver contre ces ennemis surnaturels.

Au premier rang de ces démons il nomme les esprits des morts : les rites du deuil et de la sépulture avaient tous, en effet, selon lui, pour objet de protéger les vivants contre l'âme trépassée. Il y avait aussi des démons nocturnes, tel celui contre lequel Jacob lutta au bord du Yabboq (Gen. 32, 25-33) ou celui qui attaqua Moïse lors de son retour en Égypte (Ex. 4, 24-26) et que Séphora écarta par le rite sanglant de la circoncision ; ces deux êtres malfaisants sont, dans les textes actuels, identifiés avec Yahvé, mais n'avaient originairement rien de commun avec le Dieu Très Haut. Les Hébreux croyaient encore à des démons infestant le désert (comme Azazel, les *se'irim*, la *lilit*, dont le nom dérive du sumérien *lil-la*, tempête), — à des esprits habitant les cavernes ou les arbres (2 Sam. 5, 24 ; Ex. 3, 4 ; Jug. 9, 37 ; Deut. 11, 30 ; Gen. 12, 6), — aux *šêdim*, dont le nom vient du babylonien *šêdu*, — à des démons qui possèdent certains hommes ou donnent certaines maladies comme la lèpre ou provoquent les phénomènes physiologiques surprenants qui marquent la vie sexuelle, — à des démons à forme animale comme le serpent, la *'alouka* qui suce le sang, les mouches et les abeilles (És. 7, 18-19), les sauterelles (Joël 2,25), les ourses (2 Rois 2, 23-24).

Contre ces démons l'Israélite pensait n'être pas sans défense. Il pouvait mettre du sang sur sa porte, sur le malade ou, si possible, sur le démon lui-même (Ex. 4, 25), persuadé que l'esprit lâchait alors sa victime « parce qu'il était déjà rassasié par le sang du sacrifice ». On pouvait aussi recourir aux ablutions, l'eau faisant disparaître l'influence maléfique comme elle enlève les taches. On pouvait encore transmettre son péché — ou son mal, ou le démon que l'on avait en soi — à un animal qui l'emportait au loin ou que l'on brûlait. On se servait de plantes magiques comme le cèdre, l'hysope, l'amandier. Ou bien on faisait une image du démon, dans laquelle celui-ci se trouvait comme emprisonné. On agitait des clochettes pour le faire fuir. Deux couleurs, le rouge et le bleu, passaient pour écarter le démon, probablement parce qu'elles rappelaient la teinte du sang. Les nœuds étaient employés

1) *Die bösen Geister im Alten Testament*, Leipzig, Mohr, 1904 ; comp. dans cette *Revue*, tome LI, n° 3 (mai-juin 1905), p. 443-445.

pour ensorceler les vivants, évoquer les morts, charmer les serpents (Éz. 13; Deut. 18, 11; Psaume 58, 6).

De cette enquête M. Jirku croit pouvoir tirer deux conclusions d'une portée plus générale : d'abord que « Yahvé a été de tout temps pour les Hébreux le Dieu majestueux du monde et non le produit d'une évolution ascendante partie d'une basse origine » (p. IV) : aussi haut, en effet, qu'on puisse remonter dans le passé, le monde spirituel se composait, pour eux, d'un Dieu unique et d'êtres subordonnés et hostiles, les démons (p. 56-57).

D'autre part, M. Jirku estime que son étude nous révèle le sens réel des rites prescrits par la législation lévitique. Il note — et c'est une des parties les plus curieuses de son travail — les ressemblances que ces rites présentent avec les pratiques magiques employées contre les esprits malfaisants. Il en conclut que « les prescriptions rituelles du Code Sacerdotal étaient toutes à l'origine des recettes pour se défendre contre les démons, analogues à celles que connaissaient tous les peuples sémitiques et apparentées en particulier à celles qu'employaient les Babyloniens » (p. 95). Les ablutions du prêtre rappellent celles par lesquelles on chassait le démon de la maladie ou les esprits des morts. Le sang, employé manifestement contre les démons lorsqu'on en frottait les montants de la porte ou qu'on en enduisait le lépreux, servait de même à asperger l'autel et à oindre le prêtre : « les immolations d'animaux tenaient originairement au culte des démons » (p. 63). Si l'on dépeçait les victimes avant le sacrifice, c'était primitivement, comme dans un rite magique babylonien, pour offrir au démon de la maladie le membre de l'animal correspondant au membre du patient dont on voulait le chasser. La crémation de la victime avait le même but que la règle babylonienne similaire : comme la fumée s'évapore, le démon doit s'enfuir. Le vêtement du prêtre a pour parallèles d'autres vêtements magiques ; le bleu et le rouge y prédominaient ; il était garni de clochettes contre les démons embusqués au seuil du sanctuaire. C'est aussi à leurs vertus antidémoniaques que le sel, le cèdre, l'hysope devaient le rôle qui leur était attribué dans les rites du culte ; et c'est pour chasser les esprits malfaisants que l'on avait orné le chandelier du tabernacle de calices en forme de fleurs d'amandier.

Il est à peine besoin, après cette analyse détaillée de la brochure de M. Jirku, de dire que ce travail est une contribution extrêmement intéressante et suggestive à l'étude des croyances populaires et de la magie dans l'antiquité israélite.

On pourra trouver hasardeuses certaines des hypothèses qu'il présente avec une juvénile assurance. Il paraît difficile d'admettre, par exemple, que les mots *'ôb* et *yidde'ôni* aient désigné deux objets matériels dont les nécromanciens se seraient servis pour évoquer les morts, puisqu'un texte parle d'hommes et de femmes *en qui* (et non auprès de qui) était un *'ôb* ou un *yidde'ôni* (Lév. 20, 27) et qu'un autre passage parle de la voix de l'*ôb* qui semble venir de terre (És. 29,4)[1].

On pourra contester certaines de ses étymologies, celle, par exemple, qui dérive les énigmatiques *'iṭṭim* (au pluriel) dont parle És. 19,3 du mot *etimmou*, avec un seul *t* et deux *m* (c'est ainsi que M. Jirku lit au lieu de *ekimmou*), qui, en babylonien, désignait les esprits des morts.

On s'étonne que l'auteur, ayant intitulé son livre « les démons dans l'Ancien Testament » (et non pas seulement dans l'antiquité hébraïque), n'ait pas consacré un paragraphe à Satan, qui, du moins dans un texte des Chroniques, joue bien déjà le rôle d'un esprit mauvais hostile à l'homme (1 Chr. 21, 1). On regrette que, énumérant les moyens de défense contre les démons, il n'ait pas étudié à part la principale peut-être de ces armes : la parole (appel du nom de l'esprit, malédiction, charme, etc...), non plus que le feu (Nomb. 31, 21-23).

La bibliographie est très incomplète.

Mais je ne veux pas insister sur ces détails et je me bornerai à quelques observations sur les deux conclusions générales que l'auteur croit pouvoir tirer de son enquête.

Il estime que les Hébreux ont fait dès la plus haute antiquité une distinction tranchée entre le Dieu unique, souverain maître de l'univers, et les démons, qui auraient été conçus comme des esprits hostiles à l'homme et subordonnés au Dieu Très Haut. Cette image ne me semble pas être celle qui ressort des faits recueillis par M. Jirku lui-même, non plus que de l'ensemble des témoignages réellement anciens.

D'abord les Israélites ont cru, jusqu'à l'époque de l'exil, qu'il existait, à côté de Yahvé, un grand nombre d'autres dieux, dieux des Égyptiens, des Moabites, des Sidoniens, etc...

De plus entre ces grands dieux et les esprits qu'a étudiés M. Jirku ils ne faisaient pas de distinction tranchée ; les esprits des morts étaient appelés eux aussi des *elohim*. La langue n'avait pas de mot pour dési-

1) M. Jirku, peu au courant de la littérature non allemande, paraît, du reste, ignorer que son hypothèse a été soutenue avant lui par M. H.-P. Smith (*International Critical Commentary*, *Sam.*, 1899, p. 239 ss.) et par M. Paul Garnault (*Revue scientifique*, 1900, p. 647-649) et a déjà été plus d'une fois combattue.

gner les démons par opposition aux dieux, et cela parce que les Hébreux n'avaient pas la notion d'esprits exclusivement méchants opposés à un ou à des dieux exclusivement bons.

Il ne me paraît pas exact, en effet, que les esprits des morts fussent, pour les Israélites, uniquement un objet de crainte : je persiste à croire que, si la plupart des rites du deuil avaient un but préservatif, il y en a d'autres qui ont eu dès l'origine ou qui avaient pris avec le temps le caractère d'actes de piété envers les défunts (incisions, lamentations, tonsure, offrandes). On apportait des sacrifices aux *se'irim*, aux âmes des trépassés, au serpent d'airain, peut-être aux esprits auteurs des maladies ; on consultait les morts, les serpents, les esprits des arbres, preuve qu'on les croyait capables de bienveillance pour ceux qui recouraient à eux. Si les serpents brûlants (*seraphim*) pouvaient donner la mort par leurs morsures, ils guérissaient aussi. Il n'y a pas de preuve que les esprits des cavernes et des arbres aient été conçus comme des puissances méchantes.

Inversement les grands dieux, et en particulier Yahvé, étaient loin d'être regardés comme des êtres exclusivement bienveillants. C'étaient, au contraire, le malheur, les calamités soudaines et mystérieuses qui étaient, par excellence, considérés comme « le doigt de Dieu ». Amos pouvait demander, certain à l'avance d'une réponse négative : « Arrive-il un malheur dans une ville sans que Yahvé en soit l'auteur ? » (2, 6). La lèpre s'appelait « le coup » de Dieu. Yahvé avait des fureurs inexplicables et incoërcibles, dont il se repentait quelquefois par la suite et au cours desquelles il valait mieux éviter de se rappeler à son souvenir. Il lui arrivait même d'exciter les hommes à commettre des actes moralement mauvais, pour lesquels il les punissait ensuite sévèrement (1 Sam. 26, 19 ; 2 Sam. 24, 1).

Le trait dominant de la divinité, aux yeux de l'ancien Sémite, c'était la puissance redoutable ; il ne sentait pas la nécessité de prêter à ses dieux la bonté ni même la justice, du moins une justice semblable à celle de l'homme.

Ceci ne veut pas dire qu'il crût les différents *elohim* tous également bien ou également mal disposés envers lui. Mais il n'était pas de puissance surnaturelle si bienveillante que l'on ne pensât avoir à se tenir sur ses gardes en l'approchant ; et il n'y avait guère d'*elohim* si néfaste que l'on ne pût espérer obtenir de lui un oracle ou même une bénédiction. Jacob en arrache une au « dieu » qui l'a attaqué à Penouël ; il n'y a aucune raison de suspecter cette conclusion, bien sémitique, de l'épi-

sode en question et de supposer, comme le fait M. Jirku, que le démon « fit agenouiller » Jacob au lieu de le « bénir ».

Il y avait de même entre les *elohim* de grandes différences quant à la puissance, mais tout indique qu'anciennement les moins puissants n'étaient pas considérés comme subordonnés au plus fort de tous, à Yahvé. C'est un fait bien connu que les esprits des morts n'avaient plus aucun rapport avec le Dieu d'Israël : Yahvé et les morts s'ignoraient réciproquement. Il est parlé, il est vrai, quelquefois d'« esprits mauvais » ou de « destructeurs » envoyés par Yahvé. Mais c'est là, comme le remarque M. Jirku, une conception secondaire : à un stade antérieur on a dû dire ou bien que l'esprit mauvais agissait de son propre chef (c'est l'idée de M. Jirku) ou bien que Yahvé provoquait les calamités sans intermédiaire.

Les anciens Hébreux croyaient donc à une multitude d'esprits qu'on peut appeler à volonté dieux (*elohim*) ou « démons » en donnant à ce mot le sens du grec δαίμονες, tous redoutables, presque tous capables de faire tour à tour du bien ou du mal à l'homme et primitivement indépendants les uns des autres. Ce n'est qu'à partir de l'exil, après que les prophètes eurent prêché le monothéisme moral, que l'on éprouva des scrupules à attribuer à Yahvé l'origine du mal physique et du mal moral et que l'on commença à rapporter l'un et l'autre à des puissances foncièrement mauvaises, hostiles à Dieu comme à l'homme et cependant théoriquement subordonnées au maître unique du monde, à des « démons » au sens que la théologie chrétienne et M. Jirku attachent à ce mot.

Passons à la seconde des conclusions générales de l'auteur : l'explication des rites du Code Sacerdotal. Que plusieurs de ces rites aient été originairement des pratiques magiques destinées à écarter certains esprits, c'est une idée très juste et très féconde, encore qu'elle ne soit pas tout à fait aussi nouvelle que le croit l'auteur ; car elle n'a pas été, comme il le dit, inaugurée par M. Gressmann, mais avait été déjà soutenue, par exemple, par Robertson Smith, Frazer, Stade, Schwally[1] et la plupart de ceux qui ont écrit récemment sur le culte des morts.

M. Jirku a apporté à la démonstration de cette thèse d'intéressants compléments. Mais il paraît dépasser la juste mesure lorsqu'il prétend trouver dans cette idée l'explication de *tous* les rites prescrits dans le Code Sacerdotal. On pourrait affirmer *a priori* que l'édifice des pra-

1) Spécialement dans ses *Semitische Kriegsaltertümer*, 1901.

tiques du culte israélite et juif, dont la construction est l'œuvre collective d'une longue suite de générations, est formé d'éléments extrêmement disparates, reflétant des préoccupations et des mentalités très diverses. C'est ce que confirme l'examen des faits.

A côté des pratiques magiques dirigées contre les esprits des morts, les démons de la maladie ou les *elohim* du seuil, il y en avait qui devaient préserver l'homme contre le dieu même qui était l'objet du culte (car la magie a prise sur Yahvé : Ex. 22, 27 ; Lév. 24, 10-16) : par exemple les ablutions auxquelles il fallait se soumettre *après* l'accomplissement d'un acte sacré (Lév. 16, 4. 24) ou *après* le contact avec une chose très sainte (Lév. 6, 20 ; 16, 28).

A côté de la magie défensive il y avait ce qu'on pourrait appeler la magie offensive, par laquelle on essayait de faire servir à ses desseins les puissances surnaturelles. Et celle-ci aussi avait été employée (plus ou moins consciemment) à l'égard de Yahvé. C'est pour cela qu'on tenait tant à connaître le nom des dieux et que ceux-ci cherchaient à le cacher (Gen. 32, 30 ; Ex. 3, 13-14 ; Jug. 13, 17-18). La prière, qui commençait toujours par l'appel exact du nom divin, tenait de l'évocation en même temps que de l'invocation. C'était bien avec l'arrière-pensée d'agir plus aisément sur le dieu qu'on l'enfermait dans une image ou un symbole matériel (idolâtrie, fétichisme).

Et puis, dans l'explication des rites du culte juif, il faut bien, sans doute, faire intervenir aussi, à côté des intentions magiques, les préoccupations proprement religieuses. Il y a quelque paradoxe à prétendre les exclure entièrement. Que le sacrifice ait été originairement un acte magique, cela peut se soutenir ; mais il est clair qu'en tout cas il s'y était attaché de très bonne heure, bien longtemps déjà avant la naissance du peuple d'Israël — et non pas seulement par le fait d'un rédacteur sacerdotal de l'époque de l'exil, — des idées d'ordre religieux : celle d'un don fait à la divinité, celle d'un repas offert à Dieu, celle d'une communion par le sang établie entre lui et ses fidèles.

M. Jirku, on le voit, dans cet intéressant travail, ne s'est pas toujours assez tenu en garde contre l'esprit de système.

Adolphe Lods.

HEINRICH HAMMER — **Traktat vom Samaritanermessias. Studien zur Frage der Existenz und Abstammung Jesu**. Bonn, Georgi, 1913, 101 pages, 2 mk., 50.

« Je revendique, écrit l'auteur, le mérite d'avoir libéré les Juifs, dont je suis, d'une accusation injuste qui pèse sur eux depuis près de 2.000 ans » : celle « d'avoir contribué à la mort de Jésus » (p. 100-101). La thèse n'est pas nouvelle ; mais la manière dont M. Hammer croit pouvoir l'établir est assurément originale. Il n'est pas de ceux qui soutiennent que le tribunal qui a condamné Jésus n'était pas le sanhédrin ou que Jésus n'a jamais existé : il pense pouvoir démontrer que le fondateur du christianisme était samaritain.

Jésus doit, selon lui, être identifié avec cet agitateur qui appela le peuple de la Samarie à gravir avec lui le mont Garizim, promettant d'y faire retrouver les vases sacrés de Moïse enfouis en cet endroit, et que Pilate fit saisir et exécuter avec ses principaux partisans (Josèphe, *Ant. Jud.*, 18, 4, 1). Il était né en Samarie à Bethléhem de Zabulon ou à la « Tour des Nazaréens » (2 Rois 17, 9 ; Jér. 4, 16 ; 31, 5). Il parlait le dialecte samaritain et citait la Loi d'après le Pentateuque samaritain. C'est en Samarie qu'il prêcha d'abord ; le « sermon sur la montagne » fut prononcé sur le mont Garizim et est inspiré de la sévérité qui caractérisait la religion de ses compatriotes, observateurs plus rigoureux de la Loi que les Juifs (Berachot, 47 *b*). Repoussé dans son pays, Jésus essaya de gagner les Jérusalémites. Mais ayant échoué aussi auprès d'eux, il revint en Samarie et c'est pour tenter une dernière fois d'entraîner ses compatriotes qu'il organisa l'affaire du mont Garizim qui se termina par sa crucifixion à Jérusalem.

L'ouvrage de M. Hammer témoigne d'une extrême légèreté et d'une connaissance tout à fait superficielle des questions traitées. Il parle sans cesse des « Loggia » de « Matthias ». Il ne semble, du reste, avoir lu qu'en traduction le célèbre témoignage de Papias sur l'origine des évangiles et les λόγια du Seigneur, car il renvoie pour ce texte à Renan « Vie de Jésus, introduction » (*sic*). Les noms les plus connus apparaissent dans son livre avec des orthographes imprévues : Salmanasser, Asur, Nargel (il s'agit de Nergal), Ganamoloch, Philometer, Nablos (la ville de Naplouse, en allemand Nabulus), Antonio Martyr, Justyn Martyr, le grand prêtre Ananius (Ananos), Archilaus ; Rabbi Méir est appelé tantôt R. Meier, tantôt R. Mair, etc.

Retraçant l'histoire des Samaritains, il ne dit rien des papyrus d'Éléphantine et à peu près rien des textes capitaux d'Esdras et de Néhémie. Il croit que la ville de Samarie était habitée, au temps des Hasmonéens et de Jésus, par des « Samaritains » (p. 13), tandis qu'elle était, on le sait, peuplée de païens. Il écrit qu'Hérode reconstruisit le temple des Samaritains sur le mont Garizim (p. 74), alors que Josèphe, son autorité, parle d'un temple construit par Hérode *dans la ville* de Samarie et dédié *à César* Auguste (*B. J.*, 1, 21, 2, § 403 ; *A. J.*, 15, 8. 5, § 298).

A propos de l'épître aux Hébreux, de tous les écrits du Nouveau Testament le plus hellénique par le style comme par la pensée, il dit : « on voit que l'auteur s'efforçait d'imiter la dialectique des docteurs de la loi juifs, mais sans y parvenir ». « Naturellement, ajoute-t-il, elle doit avoir été composée en hébreu ou plutôt dans le jargon araméen alors usuel, comme l'indique le style ; le titre « aux Hébreux », non « aux Juifs », est déjà significatif » (p. 53).

Sur Paul on trouve des assertions non moins étranges. « Le dieu inconnu des Athéniens (Act. 17, 23), *la Diane des Éphésiens* (Act. 19, 34), le Logos et démiurge des néoplatoniciens, c'est lui qui admit tout cela dans le christianisme ». « Paul n'essaya jamais d'amener les Juifs à la foi en Jésus » (p. 98) ; et l'unique preuve alléguée, c'est qu'on ne trouve pas dans le Talmud une seule parole qui lui soit attribuée.

Parmi les arguments avancés par l'auteur il n'y en a guère que deux qui aient quelque valeur. D'après Jean 8, 48, les Juifs dirent à Jésus : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain et que tu as un démon? » Et dans le même évangile, à la suite du récit de l'entretien avec la Samaritaine, on lit : « Après ces deux jours Jésus partit de là pour se rendre en Galilée ; car Jésus déclara lui-même qu'un prophète n'est pas honoré dans sa propre patrie » (4, 43). Ce passage est assez obscur. Mais le dialogue avec la Samaritaine suppose partout et dit expressément que Jésus était juif : « Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire à moi qui suis une Samaritaine? » (4, 9 cf. 20. 22. 27). Il est donc évident que, dans la pensée du narrateur, la « patrie » de Jésus n'était, en tout cas, pas la Samarie ; d'autant plus que Jésus venait d'être « honoré » dans ce pays comme il ne l'avait encore été nulle part ailleurs. M. Hammer prétend, il est vrai, que les nombreux passages du Nouveau Testament où Jésus est présenté comme un Juif, originaire de la Galilée, ont été interpolés tendancieusement. Mais il n'a pas réussi à indiquer de motif plausible qui eût pu amener les premiers Chrétiens, Samaritains eux aussi d'après lui, à transformer leur

Messie en membre de la tribu schismatique de Juda et en descendant de la dynastie, illégitime à leurs yeux, de David.

Disons un mot encore de deux autres « preuves » de M. Hammer, parce qu'elles seraient de nature à en imposer aux lecteurs qui ne prendraient pas la peine de les contrôler dans le détail.

Le Nouveau Testament, affirme-t-il, cite la Loi d'après le Pentateuque samaritain. De fait, dans tous les passages en question sauf un, la leçon commune au Pentateuque samaritain et au N. T. est aussi celle des Septante; et il est, dès lors, beaucoup plus naturel de penser que c'est dans la version grecque que les auteurs du N. T., écrivant en grec, l'ont puisée. M. Hammer prévoit l'objection et il y fait cette réponse admirable : ni Jésus, ni les écrivains du N. T. « n'ont cité le Pentateuque d'après la version des Septante, puisque celle-ci *même à l'époque de la composition du Talmud* (donc au IVe siècle après J.-C.) ne contenait pas encore les divergences actuelles...; en effet les traités Sopherim (1, 8) et Meguilla (9a) comptent 13 points sur lesquels les Septante avaient altéré le texte. » M. Hammer paraît ignorer que la version grecque est citée déjà avec ses « altérations » plusieurs siècles avant le Talmud par Josèphe, Philon et quantité d'écrivains chrétiens dont Origène.

Il faut, du reste, une rare ingénuité pour s'imaginer encore aujourd'hui que le texte masorétique représente partout l'original même des écrits bibliques et que toutes les variantes présentées par les versions ou le samaritain sont des « fautes » et des « altérations ». La vérité est que, au temps de Jésus, le texte de la *Loi* n'avait pas encore été uniformisé : des manuscrits hébreux portant des leçons qui ne se lisent plus aujourd'hui que dans le Pent. Sam. ou dans les Septante circulaient *dans le monde juif* à côté de copies donnant les leçons qui ont été plus tard adoptées dans la Vulgate officielle des masorètes. Il y avait, par exemple, des divergences notables entre les manuscrits quant à la durée de la vie des divers patriarches : le livre des Jubilés, écrit *par un juif* vers le milieu du Ier siècle avant notre ère, suit partout la chronologie patriarcale conservée par le Pentateuque samaritain ; de même le livre, également juif, d'Hénoch[1]. On s'explique dès lors fort bien, sans faire intervenir aucune influence samaritaine, que le livre des Actes, dans le discours d'Étienne (7, 4), attribue au père d'Abraham le même nombre d'années que le Pentateuque samaritain (145 au lieu des 205 que lui donne le texte masorétique ; Gen. 11, 32). Or c'est le

1) Voyez Ad. Lods, *Le livre d'Hénoch*, Paris, Leroux, 1892, p. 128.

seul point où le N. T. se rencontre avec la tora samaritaine sans coïncider avec les Septante.

Un autre fait qui serait intéressant s'il était établi, ce serait la présence dans le N. T. d'expressions appartenant en propre au dialecte samaritain. D'après M. Hammer, il y en aurait quatre sur les vingt et quelques mots ou phrases que le N. T. nous a conservés dans l'idiome original : ce sont ῥακά, βαρνάβας (que l'auteur veut corriger en βαρσαββᾶς par suite sans doute d'une confusion entre Act. 4, 36 et Act. 1, 23 ; 15, 22), γαββαθᾶ et ἐλωί, ἐλωί, λεμὰ σαβαχθανεί. Mais il suffit d'ouvrir un dictionnaire comme ceux de Levy ou de Morris Jastrow pour voir que les mots araméens qui paraissent représentés par ces transcriptions[1] étaient courants dans les dialectes araméens employés par les Juifs les plus authentiques.

M. Hammer prévoit lui-même, en terminant, que ses arguments paraîtront peut-être manquer de force probante : mais il formule l'espoir que la quantité suppléera à la qualité. Il a peur cependant, semble-t-il, de n'être pas pris au sérieux : car il sent le besoin d'ajouter qu'il n'est pas de ces « dialecticiens qui ne croient pas eux-mêmes à ce qu'ils veulent faire croire aux autres » : « je suis pleinement convaincu », déclare-t-il, « de ce que je soutiens ci-dessus : mes preuves m'ont suffi ». Suffiront-elles à d'autres? C'est douteux.

Adolphe Lods.

Karl Weidel. — **Jesu Persoenlichkeit, Eine Charakterstudie.** *Zweite Auflage*, C. Marhold, Halle a/S. 1913, 1 vol. in-12 de 128 pages.

M. Karl Weidel ne s'est pas proposé d'écrire une *Vie de Jésus* ou de présenter un tableau de la prédication évangélique. Il a voulu esquisser un portrait psychologique et donner une caractéristique de la personnalité de Jésus. Il ne dissimule pas qu'une pareille entreprise ne peut être réalisée sans qu'intervienne un fort élément subjectif ; les traits épars que la tradition nous présente ne peuvent être réunis sans l'action

1) ריקא ou רֵיקָן, בַּר נַבְּא ou la racine סְבַר d'où M. Hammer prétend dériver le nom de Barsabas; גבעתא (Hammer) ou plutôt גַּבְּתָא, אֱלָהִי אֱלָהִי לְמָא שְׁבַקְתַּנִי

d'une personnalité qui opère entre eux une synthèse dans laquelle elle fait nécessairement entrer quelque chose d'elle-même.

M. Weidel, disciple de Wrede, ne croit pas à la possibilité d'écrire une *Vie de Jésus*, mais le problème qu'il envisage peut être, à son avis, assez facilement résolu car, si la critique ne permet plus d'avoir confiance dans le cadre de l'histoire évangélique, elle laisse subsister les paroles que Jésus a prononcées et ces paroles portent en elles mêmes le cachet et la preuve de leur authenticité. Une personnalité comme celle de Jésus s'exprime toute entière dans chacune de ses paroles comme dans chacun de ses actes; ainsi, bien que les paroles de Jésus ne nous aient été conservées qu'en petit nombre, nous avons quelque chance d'apercevoir sa véritable physionomie morale. Il faut ajouter ceci : les paroles qui nous ont été conservées se répartissent sur une période assez courte. On peut donc admettre qu'il n'y a pas eu, entre les divers moments auxquels elles se rapportent, de transformation de la personnalité de Jésus. Par suite il est possible de les utiliser simultanément et de les compléter l'une par l'autre.

M. Weidel relève avant tout ce fait que la personnalité de Jésus présente des aspects très variés et qu'elle implique des éléments constitutifs non seulement divers mais encore contradictoires. Jésus est une personnalité dominatrice et puissante et en même temps c'est un cœur d'enfant. Il est à la fois très respectueux de la tradition religieuse de son peuple et novateur très hardi et presque révolutionnaire. Juge sévère et plein d'indignation contre le pécheur, il est aussi plein de mansuétude et de miséricorde. Ces traits divers se heurtent dans sa personnalité. Ils n'ont pu, dans sa courte carrière, se fondre comme s'harmonisent souvent au cours d'une longue vie, des éléments psychologiques divers et contradictoires. Et pourtant la personnalité de Jésus n'a rien d'incohérent. Les traits disparates sont subordonnés à un principe supérieur. La personnalité de Jésus ne peut être mesurée aux normes habituelles. A propos des discussions relatives à l'état mental de Jésus, M. Weidel fait cette réflexion très juste que c'est l'homme de génie seul qui réalise toutes les capacités de la nature humaine tandis que ce qu'on appelle d'ordinaire l'homme normal reste en partie plongé dans la vie animale. Il y a là une idée, qui, à condition qu'on ne l'exagère pas, permet d'apprécier plus équitablement les personnalités qui sortent du commun. Jésus a pu ainsi, sans que le fait puisse être le moins du monde interprété comme l'indice d'une tare mentale, avoir de lui-même un sentiment qui dépasse ce qui serait normal chez un

homme ordinaire. Ce sentiment a pris chez lui la forme de la conscience messianique ; ce n'est là, en somme, qu'un aspect du sentiment que Jésus a eu de sa puissance. Ce sentiment a eu une telle force qu'il est parvenu à dominer et à transformer jusqu'à l'idée de la mort et à la faire envisager par Jésus comme un triomphe et une affirmation définitive de sa personnalité.

D'autre part ce sentiment explique la forme qu'a revêtu l'enseignement évangélique. Celui-ci procède par aphorismes et non par démonstrations. Le fait frappait déjà les auditeurs de Jésus. Il était en contradiction flagrante avec les habitudes rabbiniques.

S'il est incontestablement juste de parler, à propos de Jésus, d'un sentiment de puissance, il faut pourtant se demander s'il n'y a pas quelque exagération à dire que Jésus a transposé la religion du domaine de l'intelligence et du sentiment dans celui de la volonté. Certes l'évangile est une religion d'action, mais cette action n'est que le fruit et la conséquence d'une transformation du cœur. Jamais il n'a glorifié la volonté pour elle-même. Ce n'est qu'en voyant Jésus à travers Schopenhauer et Nietzsche qu'on peut faire de son évangile une religion de la volonté. C'est l'idéal germanique que M. Weidel prête ici à Jésus.

L'observation qui précède ne porte que sur un point de détail. L'étude de M. Weidel nous paraît appeler une autre remarque d'un caractère plus général. Nous ne méconnaissons pas l'intérêt de la question qu'il s'est proposé de traiter et nous accordons volontiers qu'il y a dans son étude nombre d'observations psychologiques pénétrantes et fines mais nous nous demandons s'il est légitime de séparer l'étude de la personnalité de Jésus de celle de sa vie et de son enseignement. M. Weidel a, nous semble-t-il, arbitrairement rétréci et limité la base sur laquelle repose son travail. Il s'est par là facilité la tâche mais il a aussi diminué la valeur et la portée de son étude.

Maurice Goguel.

Léon Hardy Canfield Ph. D., Tutor in History in the College of the City of New-York. **The early Persecutions of the Christians.** (Studie in History, Economics and public Law edited by the faculty of political science of Colombia University, Volume LV Number 2) New-York Columbia University, Longmans, Green and Co. London, P. S. King and Sons, 1913. 1 vol in-8° de 215 pages. Prix : 1 dollar 50.

L'ouvrage de M. Léon Hardy Canfield sort du séminaire du profes-

seur James T. Shotwell, professeur d'histoire à la *Faculty of political science* de l'université Colombia. Il se présente comme une contribution à une étude plus générale sur les conflits des religions.

La période envisagée par M. Canfield va depuis les origines jusqu'à la fin du règne d'Hadrien (138). L'auteur a divisé son étude en deux parties. La première est un exposé historique de l'histoire des persécutions, la seconde est une étude des sources de cette histoire. Cet ordre n'est pas naturel. La première partie suppose constamment les résultats de la seconde et par conséquent aurait dû la suivre et non la précéder. C'est, sans doute, par une considération d'esthétique que M. C. s'est laissé guider. Il a craint de décourager ses lecteurs en les mettant tout de suite en face de discussions critiques quelque peu rebutantes pour ceux qui n'ont pas l'habitude de ce genre de recherches et il a préféré leur présenter tout d'abord un exposé plus facile à suivre.

Les textes principaux sont reproduits dans la seconde partie, le plus souvent dans la langue originale et accompagnés d'une traduction anglaise ; parfois, sans qu'on aperçoive la raison de ce traitement particulier, ils ne sont donnés qu'en traduction anglaise. Les questions d'authenticité sont brièvement traitées. M. C. paraît en général incliner de préférence vers les solutions conservatrices, c'est ainsi qu'il se prononce nettement pour l'authenticité complète de la correspondance de Pline le Jeune avec Trajan. Mais il est bien informé et ne dissimule nullement les opinions contraires aux siennes.

L'exposé historique est divisé en cinq chapitres.

Le chapitre I traite de la question souvent discutée de la base légale des persécutions. On sait que trois théories principales sont soutenues sur ce sujet :

1° Répression par mesure de simple police, en vertu du droit de *coercitio* (Mommsen, Harnack) ;

2° Poursuites criminelles pour des motifs variés : sacrilège, immoralité et surtout lèse-majesté (Le Blant) ;

3° Loi de Néron : *Non licet esse Christianos* (Profumo).

M. Canfield ne croit pas qu'aucune de ces théories représente intégralement la vérité. Il estime que la forme et les motifs des poursuites ont varié suivant les temps et les lieux. Il pense qu'il y a bien eu, mais seulement à partir de l'époque de Trajan, une loi interdisant la profession du christianisme.

Le chapitre II est consacré à la persécution de Néron. M. Canfield estime que contrairement au témoignage de Tacite, il n'y a eu aucune

relation entre la persécution contre les Chrétiens et l'incendie de Rome. D'après lui ce furent les calomnies et la jalousie des Juifs qui provoquèrent la persécution. La haine juive pourrait bien avoir eu l'impératrice Poppée pour porte parole. Signalons à propos de ce chapitre que M. Canfield admet comme un fait qui n'a guère besoin d'être établi que les apôtres Pierre et Paul moururent ensemble au cours de cette persécution.

Le chapitre III est consacré aux empereurs de la dynastie des Flaviens. M. Canfield pense qu'il n'y a pas eu sous Domitien une persécution systématique mais que l'attitude des autorités à l'égard des chrétiens est seulement devenue plus sévère et plus malveillante. Dans ce chapitre l'auteur n'a pas tiré tout le parti possible de l'Apocalypse. En particulier il ne relève pas ce fait important que le voyant de l'Apocalypse paraît avoir le premier aperçu qu'il y avait dans les persécutions contre les chrétiens non pas les tracasseries d'un pouvoir plus ou moins malveillant, mais le choc de deux principes inconciliables, le conflit de deux mondes.

Le chapitre IV traite de Trajan. M. Canfield qui admet l'authenticité de la correspondance de Pline avec l'empereur la met naturellement à la base de son exposé.

Le dernier chapitre est consacré à Hadrien et particulièrement au rescrit adressé par cet empereur à Minucius Fundanus.

Dans le travail que nous venons de résumer dans ses grandes lignes M. Canfield fait preuve d'une érudition très étendue. La bibliographie est abondante[1] mais il ne semble pas que l'auteur se soit toujours parfaitement assimilé les ouvrages qu'il cite; parfois il n'en a qu'une connaissance assez superficielle. Nous avons déjà signalé que par endroits le jugement critique de M. C. n'est pas aussi sévère qu'on pourrait le souhaiter. Il faut ajouter que les problèmes sont en général posés d'une manière quelque peu étroite. C'est ainsi que M. Canfield n'a pas à notre avis, suffisamment examiné les relations entre la politique des empereurs à l'égard du christianisme et les principes généraux de leur politique religieuse. C'est ainsi encore qu'il ne s'est pas assez préoccupé des sentiments que les chrétiens avaient à l'égard du gouvernement et de l'état romains et de la société civile.

1) Signalons seulement une lacune — elle est grave — M. Canfield ne paraît pas connaître l'important ouvrage de Bouché-Leclercq: *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911.

On ne peut donc considérer que M. Canfield nous ait donné sur les premières persécutions un ouvrage définitif. Son livre n'apporte rien de nouveau mais il est un exposé clair et bien informé qui pourra rendre des services surtout aux lecteurs de langue anglaise.

Maurice Goguel.

René Lote, docteur ès lettres. — **Du Christianisme au Germanisme. L'évolution religieuse au XVIII[e] siècle et la déviation de l'idéal moderne en Allemagne**. — Paris, Alcan, 1914, in-12, 364 pages, 3 fr. 50

Ce livre a été publié avant la guerre. L'auteur, désireux de prendre date pour l'apparition de quelques-unes de ses idées et l'utilisation de certains textes, a même tenu, dans une note préliminaire, à informer ses lecteurs qu'il s'agit d'une thèse de doctorat présentée en 1911. — Pourquoi ne lui a-t-elle pas conquis son titre? L'explication, qu'il ne nous donne pas, n'aurait pas manqué d'intérêt.

Question de forme? A parler net, l'ouvrage est assommant. Il a toute la lourdeur des fatras allemands, ses sources. Mais, avant 1915, la Sorbonne ne décernait-elle jamais le beau titre de docteur ès lettres pour un farrago dont l'unique mérite était l'érudition?

Question de fond? Probablement. Un aréopage scientifique accepterait-il une thèse, d'ailleurs facile à brocher, sur « la déviation de l'idéal moderne en France », avec quelqu'un de ces titres : *De la Religion au Chauvinisme, Du Christianisme au Nationalisme intégral, Du Catholicisme au Cléricalisme athée*? Ne serait-ce pas, à peu près, le travail qu'a exécuté M. Lote?

Voici les grandes divisions de son livre :

Première partie. — Les causes d'une évolution intellectuelle : l'histoire des Religions au XVIII[e] siècle. — 1[er] courant : l'apologétique chrétienne en histoire, et son développement moderne. — 2[e] courant : l'expérience historique et les idées nouvelles. — Le confluent : l'esprit du XVIII[e] siècle (1[er] aspect) : procédés et théories.

Deuxième partie. — La crise allemande. — Le danger d'irréligion et le problème politico-religieux. — L'Allemagne protestante et le danger catholique. — L'Étatisme, ou la Discipline en face de la Vérité.

Troisième partie. — Vers le Germanisme. — La genèse d'une vérité « pratique », ou la Religion de la Volonté. — Suites générales de l'es-

prit du siècle (2e aspect) : A la recherche d'un Idéalisme. — La « Culture » et le Germanisme. La nouvelle « Culture » et la discipline pour les bons combats. La nouvelle « Culture » et les débuts du Nationalisme intellectuel. Vision apologétique de la mission humaine du Germanisme. Germanisme intellectuel, Germanisme dans l'action.

Les textes sur lesquels s'appuie l'auteur sont-ils péremptoires ? Leur exégèse n'est-elle pas forcée ? Jusqu'à quel point l'Allemagne, toute l'Allemagne, a-t-elle été intoxiquée par ces théories « pratiques » ? L'Allemagne est-elle le seul pays où les classes dirigeantes aient voulu substituer l'exaltation patriotique aux anciennes convictions religieuses minées par le savoir moderne ? Questions longues et, par le temps qui court, difficiles à débattre. Quelle qu'en soit la solution, le livre de M. Lote est une utile contribution à leur étude.

A. HOUTIN.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Herbert A. Giles. — **China and the Manchus.** Cambridge, University Press, 1912; in-12 de 148 p. avec 2 illustrations, un index et une carte. — Sous ce titre « la Chine et les Mandchous », l'éminent sinologue de Cambridge nous offre à la fois un aperçu sur l'histoire des Mandchous depuis le IXe siècle jusqu'à nos jours, et aussi, puisque depuis l'avènement de la dernière dynastie, Mandchous et Chinois furent étroitement associés, un résumé de l'histoire de Chine à partir de 1618. Ce petit volume clair et accessible comme une œuvre de vulgarisation, mais exécuté de main de maître, intéressera donc également le grand public désireux de consulter un travail aussi sérieux que succinct sur les origines de la révolution chinoise contemporaine, et les érudits soucieux de connaître pour elle-même l'histoire mandchoue. — M. Giles considère ces Mandchous comme descendants d'une branche de Toungouses nomades, les Nu-chen. Ce peuple, qui à la fin du IXe et au début du Xe siècle, se trouvait assujetti aux Ki-tan, ses voisins de l'Est, réussit rapidement à s'émanciper grâce à une alliance avec la Corée ; il aspire, dès le XIIe siècle, à reprendre à son profit le projet d'une conquête de la Chine ébauché par les Ki-tan d'Opao-chi en 907. Le grand chef Akuteng, allié en 1120 aux Chinois, ruine la puissance des Ki-tan et s'empare de Péking (1122). Mais un peu plus d'un siècle plus tard, en 1234, les Chinois alliés à une nouvelle puissance, celle des Mongols, anéantirent la domination des Nu-chen. Cette dernière cède la place à l'empire Mongol de Kublai Khan. Ce nouvel empire est à peine moins éphémère : en 1368, les Mongols sont chassés de la Chine, où se fonde la dynastie indigène des Ming. Mais les antiques Nu-chen, devenus les Mandchous, accroissent leur pouvoir, et, sous le prince Nurhachu (né en 1559), reprennent le rêve de l'hégémonie extrême-orientale réalisée pendant un siècle environ par les Mongols : le succès va être plus décisif ; car ses descendants vont s'établir pour près de trois cents ans sur le trône de l'empire du Milieu. — Nous ne pouvons songer à suivre ici, en une analyse qui serait et trop longue, et trop vague, l'histoire des monarques de la dynastie mandchoue jusqu'au moment où la poussée pour une fois concordante des influences européennes et des sociétés secrètes, ainsi que l'antagonisme latent de la Chine méridionale et de celle du nord, aboutissent à l'expulsion d'un gouvernement d'origine étrangère. Constatons du moins que M. Giles semble concevoir la récente révolution chinoise moins comme un bouleversement produit par des idées nouvelles, que comme la restauration de l'antique nationalité chinoise, sous une autorité

affranchie de toute tyrannie imposée du dehors ; la forme républicaine pourrait bien n'être une nouveauté qu'en apparence, puisqu'on nous assure que le peuple des Célestes constitue depuis fort longtemps la plus démocratique des républiques (62). Au surplus, à part l'institution d'un pouvoir militaire très fort, aux premiers temps surtout de la dynastie des Tsing, il ne semble pas que la Chine ait dû quoique ce fût à la domination des Mandchous. Sans doute un K'ang-hi, un K'ien-loung furent de zélés ouvriers de la civilisation chinoise ; mais leur exemple atteste simplement la réalité de la conquête des Mandchous par la Chine, plus complète en ce qui concerne ces deux grands souverains que la conquête de la Chine par les Mandchous. D'une façon générale, l'influence du « Bœotian mind » (112) des Mandchous sur l'esprit chinois semble avoir été nulle. La tolérance relative de ces demi-barbares à l'égard des diverses religions tient à ce que, également étrangers à la Chine et à l'Inde, ils pouvaient envisager avec une égale indifférence le Taoïsme et le Bouddhisme ; mais elle semble tenir aussi à une incapacité native de prendre intérêt aux questions religieuses. Il n'y eut jamais de littérature mandchoue, la langue de ce nom étant restée simple langue officielle de la cour. L'écriture mandchoue fut confectionnée par ordre de Nurhachu, en 1599, sur le patron de l'écriture mongole, fabriquée elle-même non moins artificiellement par Phagspa en 1269, d'après l'écriture des Ouigours. Peut-être d'ailleurs ne fallait-il attendre aucune originalité d'un peuple dont l'individualité ethnique apparaît si peu caractérisée. En fait le mot « mandchou », d'étymologie inconnue, ignoré des anciens Chinois et des vieux Mandchous eux-mêmes, puisqu'il ne devint un titre national qu'en 1616, est loin, comme d'ailleurs le terme de « mongol » (7), de correspondre à une réalité anthropologique nettement définie. Pour tous les enseignements, pour toutes les suggestions aussi que fournit cet opuscule, M. Giles s'est acquis un droit de plus à la reconnaissance que lui portent tous les amis de la sinologie.

P. Masson-Oursel.

Daisetz Teitaro Suzuki. **A brief History of early chinese philosophy.** London, Probsthain, 1914, in-8 de vii-188 p. (Vol. VII des « Probsthain Oriental series »), 5 shil. — Les rares travaux européens consacrés à la philosophie chinoise sont pour la plupart fragmentaires ; ils envisagent un système, tout au plus une école, le plus souvent le confucéisme. Les quelques monographies qui émanent de sinologues dignes de ce nom demeurent ignorées du public cultivé, chez qui persiste, en conséquence, le préjugé selon lequel la spéculation chinoise se limiterait à des lieux communs de morale sociale. Seuls les spécialistes savent que l'immense fortune historique de confucéisme, si elle a fini par accaparer toute la pensée de l'empire, non seulement n'y est parvenue que moyennant des transformations, mais n'a donné naissance à une orthodoxie qu'après élimination de courants très différents et au prix d'une

lutte constante contre des tendances inassimilables. A présent du moins, si un tableau à la fois succinct et relativement complet de la pensée chinoise nous manque encore, un aperçu de la période la plus féconde est mis à la portée de quiconque porte intérêt à l'histoire.

Cet aperçu, nous le devons à un Japonais philosophe et historien. Ses « Outlines of Mahâyâna Buddhism » et sa traduction du *Mahâyâna Craddhotpâda* d'Açvaghoṣa (sous le titre de : « Awakening of the Faith », Chicago), l'ont mis au rang des connaisseurs les plus avertis de la métaphysique bouddhiste. Séduit par la vaste culture du docte polygraphe américain, il a collaboré avec Paul Carus ; et chacun de ces deux esprits d'origine si différente, mais d'une égale ardeur à promouvoir la compréhension des diverses civilisations les unes par les autres, paraît avoir trouvé un stimulant dans l'association de leurs efforts. De fait, le contenu du présent volume avait déjà vu le jour, quoique d'une manière moins développée, en trois articles parus dans le « Monist » de Carus (1907-1908). Il convient de savoir gré à l'auteur de nous en présenter la substance sous forme d'un livre maniable et avenant, pourvu, sans surcharge, de notes instructives et comportant un index précieux.

La période envisagée ne dépasse pas l'avènement des Ts'in (221-206 avant J.-C.), mais elle embrasse l'époque héroïque de la philosophie chinoise. En 213, l'empereur Ts'in che Houang ti supprime d'office la littérature et coupe court à la spéculation en faisant brûler tous les livres dont il ne juge pas la conservation utile à la réalisation de son dessein, qui est d'édifier sur les ruines de la féodalité un unique pouvoir central omnipotent. Une torpeur intellectuelle d'un millénaire s'ensuivit, phase d'incubation au cours de laquelle la contagion du Bouddhisme se répandit. Rien n'était donc plus légitime, que de limiter la tâche dans les bornes que l'on s'est assignées ; cette limitation nous donne seulement lieu de souhaiter que les âges ultérieurs nous soient quelque jour restitués en un travail achevant l'œuvre dont nous voudrions pouvoir montrer combien elle fut heureusement entreprise.

Si sommaire que soit le livre, il donne ce sentiment de plénitude dans la lucidité que communiquent seuls les ouvrages à la fois exécutés selon une méthode positive et fortement pensés dans leurs moindres parties. Le récit descriptif ne consiste jamais en un simple exposé de doctrines ; un effort d'analyse, un souci de comparaison, une tentative d'explication transparaissent à travers l'énoncé des thèses. Les développements faciles sur les sujets aisément accessibles sont omis : ce n'est pas ici que l'on trouvera une esquisse de seconde main sur la vie de Confucius, ou des thèmes vagues et arbitraires sur l'esprit chinois. Quelques pages sur le *Yi king*, une note sur le *Tchoung young* jettent plus de lumière sur l'énigme de ces textes que maint travail consacré à les traduire ou à les expliquer. Une page relative à Kouan yin tseu est l'occasion d'une pénétrante indication donnée, chemin faisant, sur les affinités entre le Bouddhisme et le Taoïsme. Au lieu d'insister, à propos de Mo tseu, sur la théorie bien connue de l'amour universel, l'auteur montre en

quel sens cette doctrine, ainsi que l'utilitarisme de ce philosophe, reposent sur la théologie de ce dernier, unique dans toute la spéculation de l'empire du Milieu. On attire, fort à propos, avec insistance, notre attention sur l'intérêt que porte Mo tseu à l'enchaînement logique de l'argumentation. On reconnaît en Sun tseu un propagateur du confucéisme d'une aussi puissante envergure que Mencius. L'appréciation personnelle, fondée sur la connaissance la plus étendue et la plus objective des sources, renouvelle ainsi les multiples sujets abordés. L'ouvrage n'aura donc pas moins de prix pour les orientalistes que pour les amis de l'histoire de la philosophie, qui ont tant à apprendre en ces matières.

P. Masson-Oursel.

Guglielmo Quadrotta. — **Il Papa, L'Italia e La Guerra**. Prefazione di Francesco Scaduto, ordinario di diritto ecclesiastico nella R. Università di Roma. — Milano, Ravà e C., 1915, in-12, xxiv-174 pages; 2 lire. — Plaidoyer pour l'intervention de l'Italie dans la guerre actuelle, publié au mois de mars 1915, ce livre traite spécialement de la situation créée par la loi italienne du 13 mai 1871 relative aux « garanties des prérogatives du Souverain-Pontife et du Saint-Siège » et aux « relations de l'État et de l'Église ». Un sujet si politique ne rentre pas dans le cadre de notre revue. Néanmoins l'ouvrage mérite d'y être signalé pour les renseignements très utiles qu'il fournit sur les pontificats de Léon XIII et de Pie X, ainsi que sur le conclave d'où est sorti Benoît XV. Une excellente bibliographie accompagne chaque chapitre. On chercherait vainement ailleurs une si précieuse documentation.

Deux *lapsus* doivent être corrigés : page 119 : « Lo storico Imbart de la Tour » n'est pas membre du Collège de France ; page 123 : au lieu de *Dovosire*, lire *Downside*.

A. Houtin.

Saroukhan. — **La question arménienne et la constitution nationale en Turquie** (1860-1910). Tome I. Tiflis, 1912. In-8, viii + 5 + 480 + 105 p. (en arménien). — Ce n'est pas, à proprement parler, un ouvrage relatif à l'histoire des religions ; il s'en faut même de beaucoup. Mais ce volume touche à de multiples questions religieuses et il est intéressant de voir comment l'auteur conçoit le contact entre l'Islam et le christianisme, soit dans le passé, soit pour le présent.

On imaginerait malaisément un ouvrage qui voudrait faire l'histoire politique de ces pays d'Orient sans être amené à traiter de l'histoire religieuse, d'une façon plus ou moins complète il est vrai, mais néanmoins assez détaillée. On ne saurait oublier que le sultan de Constantinople est en même temps le khalife (vicaire) de Mahomet pour une partie du monde musulman. D'autre part, la nation arménienne est fréquemment représentée à la Sublime Porte par le patriarche arménien de Constantinople, agissant pour son propre compte, ou

transmettant les desiderata de son peuple, ou exécutant les ordres reçus de son supérieur, le catholicos d'Etchmiadzin. C'est dire que cette politique locale est surtout maniée par des gens d'église.

Dans la période que M. Saroukhan s'est proposé de décrire et qui est capitale dans l'évolution du peuple arménien, on note que, vers 1847, un certain *Règlement* confiait l'administration des affaires nationales à deux conseils, l'un séculier, le *conseil supérieur*, et l'autre le *conseil religieux*. Ce *Règlement national* n'était, à vrai dire, qu'un acheminement vers la *Constitution nationale* (1863) dans laquelle le *conseil mixte* avait pour chef le patriarche arménien de Constantinople. Il en résultait que ce patriarche devenait le chef de la nation arménienne en Turquie et qu'il la représentait auprès du sultan et du gouvernement ottoman. C'est à ce titre que le patriarche Nersès posa, à San Stefano, la *question arménienne*, qui se transforma en *question internationale* au Congrès de Berlin[1].

M. Saroukhan a écrit une véritable page d'histoire et on ne saurait trop le louer du soin qu'il apporta à l'apparition de son volume.

F. Macler.

1) Pour plus de détails, voir *Journal asiatique*, n° de janvier-février 1915, p. 161-169.

Le Gérant : Ernest Leroux.

HORUS SAUVEUR

Les textes magiques étudiés ci-après sont gravés sur de petites stèles, le plus souvent en pierre dure, de teinte foncée (basalte ou schiste), qui représentent comme sujet principal Horus enfant, nu, debout, foulant aux pieds des crocodiles, et maîtrisant, de ses deux mains, d'autres animaux typhoniens, serpents, scorpions, gazelles, lions. Chabas, dès 1868, a reconnu que ces stèles étaient « des talismans que les Égyptiens plaçaient dans leurs demeures, ou transportaient avec eux, pour être à l'abri des animaux malfaisants »[1]; il leur a donné le nom, devenu classique, de « stèles d'*Horus sur les crocodiles* ». Cette appellation a le mérite de la concision ; mais nous devons observer que les textes gravés sur ces stèles visent serpents et scorpions autant, et plus, que les crocodiles: d'ailleurs, leur signification mythique dépasse de beaucoup le cadre limité d'une protection magique contre les animaux malfaisants.

Il existe de nombreux exemplaires de ces petits monuments; presque tous sont d'époque récente, postérieurs à la XXVI[e] dynastie (663-525); les plus anciens ne remontent pas plus haut que la XIX[e] dynastie (1320-1200); les papyrus et les statuettes, qui reproduisent parfois les mêmes textes, datent aussi de l'époque post-thébaine[2]. Cependant l'Égypte était infestée d'espèces animales venimeuses ou dangereuses au début plus encore qu'à la fin de sa civilisation ; la place

1) Chabas, *Horus sur les crocodiles*, ap. *Zeitschrift für aegyptische Sprache*, 1868, p. 99-106. Réédité dans la Bibliothèque Égyptologique, ap. Chabas, *Œuvres diverses*, III, p. 9-22.

2) Chabas ne connaissait pas d'exemplaires antérieurs à la XXVI[e] dynastie (*l. c.* p. 12) ; Golenischeff, (*Die Metternichstele*, p. 1), en 1877, cite quinze papyrus et huit stèles ou statuettes, tous d'époque récente. — Depuis, M. Daressy a publié une trentaine de stèles du Caire (*Textes et Dessins magiques*, catalogue du Caire, 1903) dont les plus anciennes datent des Ramessides par le style (9403 et 9413 *bis*) ; les plus récentes mènent jusqu'à l'époque romaine.

considérable prise par les crocodiles, les scorpions et surtout les serpents, dans sa mythologie témoigne de la crainte que ces animaux ont inspiré aux premiers Égyptiens. Aussi les magiciens de l'Ancien Empire ne se désintéressaient-ils point de la lutte contre les reptiles; un quart, au moins, des textes de la pyramide d'Ounas (V[e] dynastie) et de nombreux chapitres du *Livre des Morts* sont consacrés à les éloigner d'Osiris et du défunt, et à prévenir les effets de leurs piqûres [1]. Si donc les stèles d'Horus sur les crocodiles n'apparaissent que tardivement, cela ne tient point au fond du sujet, mais à des raisons spéciales que nous aurons à préciser.

Nous prendrons comme type de ces formules contre les reptiles la stèle connue sous le nom de *Stèle de Metternich*. C'est un exemplaire de taille exceptionnelle, le plus développé en figures et en textes, le mieux conservé (dans un état d'intégrité absolue) et peut-être le moins incorrect. W. Golenischeff en a publié en 1877 une reproduction de grandeur naturelle, avec traduction (en allemand) et variantes des textes similaires connus à cette date [2]; comme les variantes nouvelles [3] n'ont rien ajouté d'important, l'excellente édition de Golenischeff doit servir de base à toute étude sur ce sujet. Dans la traduction, les passages obscurs sont généralement laissés en blanc; il en est de même dans les fragments qu'ont traduits, après Golenischeff, Brugsch et Erman [4]. Il n'est donc pas inutile, même pour les égyptologues, de donner aujourd'hui une traduction *in extenso* de ce document capital pour l'étude de la magie égyptienne. Je ne puis entrer ici dans tous les détails techniques que j'ai fournis lors de

1) G. Maspero, *Guide au musée du Caire* [4], p. 400.

2) Trouvée à Alexandrie, au début du XIX[e] siècle, la stèle fut donnée par Mehemet-Ali au prince de Metternich, qui la conserva au château de Königswarth en Bohême. Le texte ne fut publié qu'en 1877, par Golenischeff, *Die Metternichstele*, in-folio, texte et 9 planches; pas de photographies, mais des dessins exécutés par Weidenbach. Le monument, haut de 0m,82 sur 0m26 de large, et 0m,08 d'épaisseur, est en serpentine; la gravure est admirable.

3) Surtout: Daressy, *Textes et dessins magiques du Caire*.

4) Cités plus bas.

l'explication de ce texte à mes cours de l'École des Hautes-Études, en 1914-1915 ; mais je m'efforcerai de faciliter la compréhension par un bref commentaire et par des rapprochements avec ce que nous ont appris les recherches sur la théorie générale de la magie[1].

Les planches qui accompagnent ce mémoire sont des réductions des planches de l'édition Golenischeff, avec la même numérotation.

La stèle a été gravée sous le règne de Nectanébo I (XXX[e] dynastie, vers 378-340 av. J. C.), pour le compte d'un prêtre nommé Nestoum, qui dit avoir fait copier un exemplaire déposé au temple de la nécropole des taureaux Mnévis à Héliopolis (l. 87 sq.). C'est donc un document ressortissant aux écoles théologiques d'Héliopolis ou, tout au moins, de Basse-Égypte ; ce que confirme l'importance attribuée par le texte aux dieux originaires de la Basse-Égypte, Râ, Osiris, Isis, Horus, etc.

L'idée générale du texte entier est celle-ci : tout homme attaqué ou *blessé*[2] par un reptile est assimilé à un dieu, tel que Râ, Osiris, Horus, Min, ou à une déesse, telle que Isis, Bast, Selkit ; ce dieu ou cette déesse sont, ou ont été jadis, attaqués ou blessés de la même façon, mais ont été secourus et « *guéris* »[3] par la magie de Râ ou d'une autre divinité. L'homme blessé pour qui la même magie opère sera guéri « pareillement »[4].

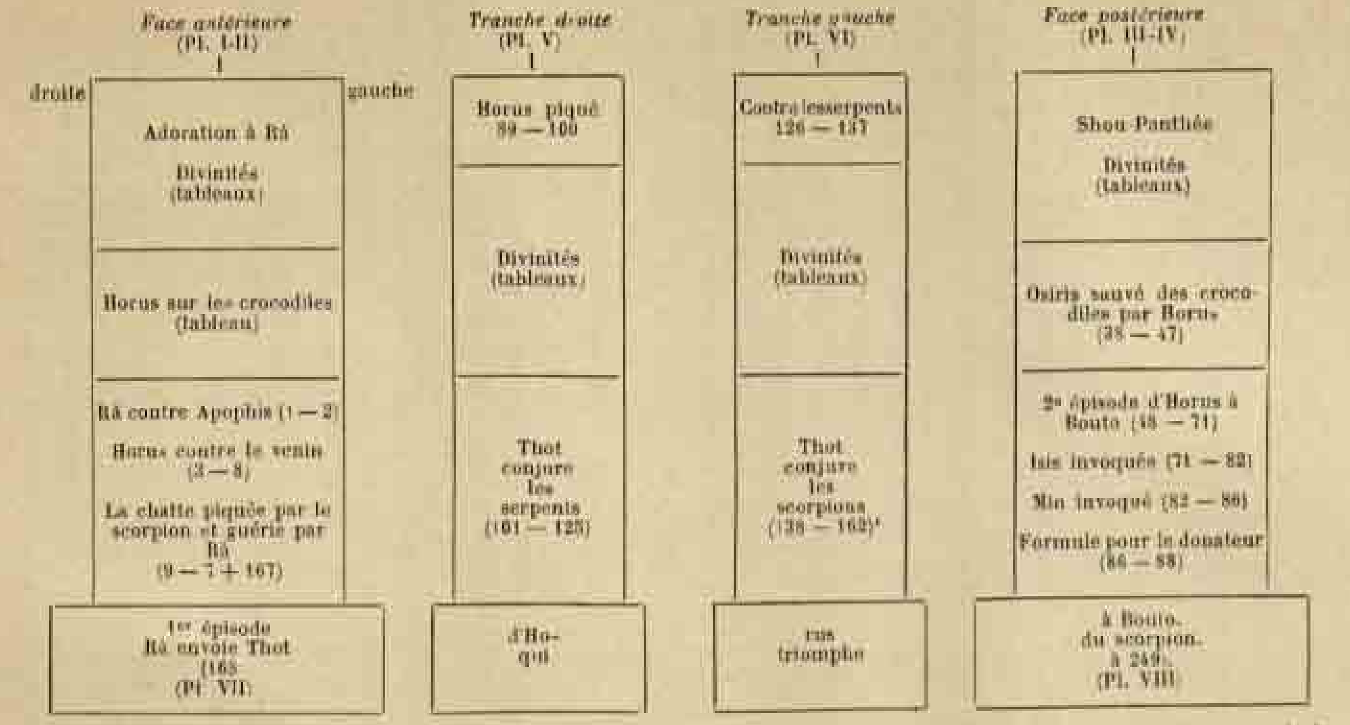
Les textes et figures divines sont distribués symétriquement, dans un ordre qui n'est pas dépourvu de signification. En voici la disposition schématique sur le monument qui est un monolithe taillé en forme de stèle avec soubassement.

1) D'après H. Hubert, art. *Magie*, du *Dictionnaire des Antiquités* de Daremberg et Saglio.

2) Le terme technique est [hiéroglyphes] *her dent* « celui qui est sous le tranchant du couteau », c'est-à-dire le blessé, le patient. Cf. Brugsch, *Wörtb.*, p. 1637.

3) *Senb* [hiéroglyphes].

4) *Mjtit* [hiéroglyphes].



1) Les lignes 163 — 166 sont de courtes légendes en l'honneur de Nectanébo gravées sur deux espaces vides entre le corps de la stèle et le soubassement.

Face antérieure (Pl. I-II).

1. *Adoration à Râ* (cf. pl. I). — Au centre du cintre de la stèle, le disque solaire se lève dans le ciel, dont la courbure est représentée par le signe ═ incurvé. Dans le disque un dieu nu, accroupi, à corps humain, muni d'une double paire d'ailes ; les mains ramenées sur la poitrine tiennent le croc et le fouet. Le cou soutient quatre têtes de bélier, orientées deux à deux à gauche et à droite, ou plus exactement vers les quatre points cardinaux, ou, selon le formulaire magique, vers les quatre « maisons du monde » ; les têtes sont coiffées d'uræus et de couronnes solaires. Le disque est encadré, et comme soutenu en l'air, par deux bras qui reposent sur une base formée par le signe de la terre et de l'eau (un bassin) superposés. A droite et à gauche quatre cynocéphales, sur deux rangs, (les deux premiers ithyphalliques), debout, adorent le soleil. L'adoration est répétée par le roi Nectanébo agenouillé à droite et Thot debout à gauche.

Des textes commentent la scène. Au-dessus du disque, une légende double répète les mêmes mots à droite et à gauche :

« Adoration à Râ-Harmachis, le grand dieu seigneur du ciel, (le faucon) au plumage bigarré, sortant de l'horizon ».

A gauche devant Thot, à tête d'ibis et corps humain, coiffé des doubles cornes et de la couronne solaire, debout, tenant de la main gauche un rouleau de papyrus, la main droite levée pour accompagner du geste l'incantation :

« Thot vient, muni de magie (*heka*) pour charmer le venin de façon à ce que celui-ci ne soit maître d'aucun membre du blessé; de même, il charme les ennemis dans le lieu (où sont) les matelots (de Râ)[1], quand ils font acte hostile contre Râ, éternellement et à jamais. »

Devant le roi agenouillé, les deux bras en adoration, se

1) Lire : *Kedwtw*. Litt. le « lieu des matelots » de la barque solaire.

trouve l'insigne de Nefertoum, un lotus épanoui, d'où sortent deux plumes et d'où pend une paire de *menat* [1]; la tige du lotus repose sur un sceau ☋. Légende :

« Dit par le seigneur des deux terres (Sendem-ab-Râ Step-n-Amon[2] : Ah ! maître de la flamme, du brasier et du feu, laisse ta flamme (*nesrit*) (aller) jusqu'aux limites (de l'univers), mais que tu ne me brûles pas ![3] »

La scène est parfaitement claire. Râ-Harmachis, divinité composite qui cumule la puissance du Soleil et d'Horus le Grand, se lève à l'horizon. Le dieu représente la Lumière et le feu, ces ennemis traditionnels, chez tous les peuples, des monstres et des animaux malfaisants[4] ; il dispose de la flamme personnifiée par l'uræus *Nesrit*, et nous verrons plus loin quel rôle est assigné à celle-ci ; mais on supplie Râ de ne pas l'envoyer sans discernement, car une force naturelle ou magique, mal employée, peut être dangereuse pour les bons comme pour les mauvais. — La formule de Thot rappelle à Râ qu'il a intérêt à secourir les « blessés » sur terre, car les mêmes adversaires s'attaquent à la barque solaire (cf. *infra*, p. 237) ; combattre pour les hommes sera combattre pour lui-même.

Revenons maintenant à la figure centrale. Sous cette forme de divinité à quatre têtes de béliers, assise dans le Soleil, les monuments magiques représentent Râ ou Amon-Râ ; au papyrus Harris le chapitre contre les crocodiles doit être « dit sur une image d'Amon à quatre têtes de bélier, avec un seul cou, foulant aux pieds un crocodile ; à sa gauche et à sa droite,

1) Les plumes sont un emblème du soleil caché au sein du Lotus pendant la nuit, et qui en sort le matin (cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 219) ; la *menat* est un collier qui rappelle la légende de Seth émasculé par Horus (Lefébure, *La Menat et le nom de l'Eunuque*, ap. *Œuvres diverses*, II, p. 181 sq.) Loret voit dans la *menat* une paire de cymbales ; Gardiner revient à la vieille explication du collier magique (*Rec. de Travaux*, 34, p. 75).

2) Prénom de Nectanébo I.

3) Les derniers mots ne se lisent pas *ki-ro* « autre chapitre » comme le croit Golenischeff ; c'est la fin de la phase « que tu ne brûles pas, *toi contre moi* ».

4) Cf. Lefébure, *Le feu et la magie*, ap. *Œuvres diverses*, II, p. 406 sq.

les dieux d'Hermopolis (les huit cynocéphales) lui font adoration »[1]. De même les hypocéphales (disques de toile stuquée et peinte qu'on plaçait sous la tête des momies) représentent souvent le dieu à tête quadruple ; sur un exemplaire du Caire se lit cette légende : « Ah ! ce dieu auguste, dieu grand dans le ciel, la terre, l'eau, le désert... »[2]. De nombreux monuments confirment cette interprétation, mais attribuent aux quatre têtes du bélier les noms des dieux des quatre éléments : la lumière (Râ), la terre (Geb), l'eau (Hâpi = le Nil), l'air (Shou)[3]. L'adoration faite par les huit cynocéphales (quatre mâles et quatre femelles), personnifiant les quatre couples divins primordiaux du Chaos[4], complète le sens cosmogonique du tableau ; mais quelle est sa signification au début de textes magiques ? Celle-ci : le monde entier, dans ses 4 éléments, ou ses 4 régions *Kibrâtou* comme disent les Assyriens[5], est intéressé au combat du magicien et des reptiles. La magie croit sauver l'homme en rattachant l'existence précaire de celui-ci à la vie éternelle de l'Univers. « Le magicien associe l'univers entier à

1) Chabas, *Le papyrus magique Harris*, p. 90 (VI, 8).

2) G. Daressy, *Textes et dessins magiques*, p. 55 (n° 9448). Cf. J. de Horrack, *Œuvres*, p. 1 sq. : *Note sur un hypocéphale*.

3) Voir les matériaux très complets réunis par Brugsch, *Thesaurus*, p. 735 sq. et la comparaison avec le tableau de notre stèle, p. 744.

4) *Ibidem*, p. 733. Cf. Maspero, *Histoire*, p. 147 sq., sur l'ogdoade d'Hermopolis ; il cite le tableau de notre stèle, p. 147, n. 3. Le papyrus magique Harris nous a conservé des hymnes prononcés par ces dieux cynocéphales en l'honneur « d'Amon qui se cache dans la prunelle de son œil », c'est-à-dire la figure d'Amon-Râ inscrite dans le soleil, telle que sur cette stèle. (Chabas, *Mélanges*, III, 2, p. 254 sq. et 252 sq.

5) La formule « quatre maisons du monde » dont se sert Maspero (*Histoire*, I, p. 128) ne se trouve pas en égyptien ; mais l'idée existe. Le monde se divise en quatre parties (Sud, Nord, Est, Ouest), et toute formule magique, pour être valable, gagnera à être répétée quatre fois, c'est-à-dire une fois pour chaque partie du monde. La même conception se retrouve dans de nombreuses formules du culte funéraire ou divin (cf. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 49 et 54, n. 1) qui proclament : Les portes du ciel s'ouvrent, les portes de la terre s'ouvrent, les portes du *Kobhou* s'ouvrent... ». Voir des formules analogues citées par Hubert, *M.* p. 1510, et sur ce sujet, *infra*, p. 278.

ses œuvres » (Hubert, *M.*, p. 1510). Ainsi le cas de n'importe quel homme blessé par les animaux malfaisants s'élargit démesurément jusqu'à évoquer la lutte du dieu de la lumière et du créateur du monde contre les forces destructrices et les monstres des ténèbres. C'est pourquoi, dès le début, le magicien égyptien évoque le soleil Râ, considéré comme le démiurge maître des quatre éléments ou des quatre parties du monde, pour nous convaincre de l'importance suprême du cas présent et de la force invincible des formules salvatrices. C'est ce qu'expriment aussi ces figures de la terre ⚌ et de l'eau ▬ sur lesquelles reposent les deux bras levés ⊔ qui soutiennent le soleil dans les airs avec un geste qui rappelle l'adoration et la protection magique (*Ka* = ⊔) : ainsi la nature adore et protège son créateur et attend aussi de lui son salut, car la force magique (*ḥeka*) est la substance (*ka*) de Râ »[1].

Quant aux deux autres personnages, ils interviennent ici : Thot, comme messager de Râ (v. p. 238) et maître de la magie parmi les dieux ; le Pharaon, comme intermédiaire entre les hommes et les dieux et grand magicien sur terre[2].

Les tableaux gravés au-dessous représentent des figures divines employées comme talismans, et la grande scène d'Horus sur les crocodiles ; l'explication en sera plus claire après la traduction des textes ; je la renvoie donc plus loin, et j'aborde directement les textes.

L'intervention de Râ est d'abord demandée contre l'ennemi personnel de Râ, le serpent Apophis. Le texte donné ici fait partie d'un recueil de formules contre Apophis que nous a révélées le *Papyrus de Nesi-Amsou*[3] (abrév. *N. A.*) ; il appa-

1) Voir plus bas, p. 276.

2) Cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 276 et *Mystères Égyptiens*, p. 217.

3) Publié par E. A. Wallis Budge, dans l'*Archæologia*, Serie II, vol. 2, 1890, sous le titre *On the hieratic Papyrus of Nesi-Amsu*. Ce papyrus, rédigé vers 305 av. J.-C., contient 1° un exemplaire des *Lamentations d'Isis et Nephthys*, qui diffère, comme rédaction, de celles publiées par J. de Horrack en 1866 d'après un papyrus de Berlin ; 2° *Les Litanies* de Sokaris ; 3° les *Livres de renverser Apophis*, dont notre première formule est extraite.

rait très rarement sur les stèles d'Horus sur les crocodiles[1].

Le texte débute *ex-abrupto*; en réalité, c'est la formule de Thot, citée plus haut, qui fait la transition entre le tableau et le texte.

[**Contre Apophis.**]

(1) « Arrière, Apophis, cet ennemi de Râ, ce repli d'intestins[2], sans bras, sans jambes[3]; tu n'as pas de corps grâce auquel tu deviennes (grand), car dès qu'il naît, il est tranché dans son trou[4]. O cet ennemi! détourne-toi de (2) Râ![5] Ta tête est coupée, ton dépècement s'accomplit; tu ne dresses pas ta tête [contre le grand dieu][6], car sa flamme (*nesrit*) est dans ton âme, l'odeur de son billot est dans tes chairs; abattu, tu as le nez[7] dans le carnage du (3) grand dieu. La magie (*heka*) de Selkit, elle repousse ta force; halte, halte! tu es mis en fuite par sa magie. »

En ce point de la ligne, un trait vertical indique la fin du chapitre.

Voici le schéma de la formule : le magicien ou l'homme attaqué qui récite la formule, maîtrise le reptile en proférant son *nom* : Apophis; il révèle que le serpent est une incarnation de l' « adversaire (*cheft* ou *nep*) de Râ », qui, dès le

1) Seulement sur le n° 9431 *bis* du Caire (statue avec dossier en forme de stèle d'Horus sur les crocodiles).

2) Voir les serpents repliés en forme d'intestins, sous les pieds d'Horus, Isis et Thot (pl. I).

3) Cf. *N. A.*, pl. XXIII, 17-18; pl. XXIX, 7, 23, 26 et le grand texte développé, pl. XXXI, 4 9. La forme la plus ancienne de cette constatation désobligeante pour les serpents est dans la pyramide de *Teti*, l. 302 (*formule* 378) : o (serpent) Niw, « tu n'as ni pieds ni bras, avec lesquels tu puisses marcher derrière tes frères les dieux ».

4) Le texte est altéré (*awj* = *mśwj*, faute provenant d'une confusion de signes hiératiques, d'après le papyrus *N. A.* pl. XXIX, l. 23); la statue 9431 *bis* du Caire donne : « sans bras, sans jambes, tu ne deviens rien par là ».

5) *N. A.* intercale ici : « je connais le mal que tu as fait »; la statue du Caire : « je connais ce que tu as fait, ô celui dont la queue est grande dans son trou », leçon qui combine des éléments des phrases précédentes. On voit combien le texte est altéré.

6) Interpolation de *N. A.* qui éclaircit le sens des adjectifs *sa* et *son*.

7) Corriger *šma-k* du texte en *ḫnm-k* d'après *N. A.*; l'erreur provient du signe polyphone .

début de la création, attaqua la barque solaire pour dévorer l'astre du jour[1] (cf. *infra*, l. **240** et *N. A.*, pl. XXVII, 4 sq.). Si le serpent est Apophis, l'homme en danger s'identifie à Râ, le vainqueur d'Apophis, le grand dieu qui vivifie le monde, celui dont « la magie est la substance ou le génie »[2]. Dès lors, l'homme dispose des « livres de renverser Apophis », dont le papyrus de *Nesi-Amsou* nous a conservé un exemplaire; notre texte est un chapitre de ces livres. Ces substitutions d'Apophis au serpent, de Râ[3], à l'individu attaqué, sont procédés habituels dans tous les textes égyptiens et propres à la magie de tous les temps (Hubert, *M.* p. 1507, 1509).

Les péripéties de la lutte de Râ contre Apophis comprennent des détails qui reparaissent dans les textes similaires, depuis ceux des Pyramides (*Ounas* et *Teti*) jusqu'au Livre des Morts (ch. XXXI à XL). Le serpent est renversé, retourné, mis en fuite; on le découpe en morceaux sur le billot *nemjt*; le dieu qui lui plante le couteau en tête (cf. pl. I), ou le décapite, est tantôt le démiurge Chnoum criocéphale (pl. I, reg. II), tantôt Sechmet la lionne (reg. V), tantôt l'ibis Thot, dieu de la justice[4]. Dans tous ces textes, une des armes de Râ contre Apophis, est la vipère sacrée, l'uræus *Nesrit*; on oppose ainsi l'uræus au serpent, la flamme de son venin au feu de la piqûre, les ressources de la magie de la « grande magicienne » (*wrrit ḥekaou*)[5] à la magie d'Apophis[6]. Le même principe fait qu'on oppose au serpent la déesse-scorpion Sel-

1) Cf. Pyr. *Ounas*, l. 317-318.

2) *Hekau Ka n Râ*, dans *N. A.* pl. XXXII, 4.

3) Dans les textes contre les serpents des Pyramides, cela résulte de passages tels que *Ounas*, l. 305-306 « Serpent, renverse-toi, Râ te voit »; cf. *Ounas*, l. 307, 552; *Teti*, l. 308. Cf. *Livre des Morts*, ch. XXXII, 10; XXXIX, 2, où l'homme attaqué dit : « Je suis Râ »; *N. A.* passim.

4) *N. A.*, pl. XXVI, 15; XXVIII, 10; XXX, 14.

5) C'est un des noms de l'Uræus. On l'appelle aussi le « *Ka* de la magie » ou le génie, la substance de la magie (*N. A.*, pl. XXVII, 5).

6) Combats de l'Uræus contre le serpent : *Ounas*, l. 552; *Livre des Morts*, XXXII, 10; *N. A.*, pl. XXII, 7, 24 « Chapitre de mettre le feu contre Apophis »; ce feu est l'uræus.

kit[1], que notre stèle représente souvent (pl. I, reg. II, V ; pl. II, reg. XV; pl. VI, reg. XXXIII), comme on se protège du crocodile avec le dieu crocodile Sebek (pl. I, reg. VI). L'uræus sacrée, la déesse-scorpion, le dieu-crocodile personnifient des forces passées au service de Râ[2], qui sous une autre forme, celle du serpent Apophis, des crocodiles et scorpions hostiles, animent au contraire les adversaires de Râ. Peut-être, n'est-ce là qu'un cas de la loi *similia similibus*, un axiome de la magie sympathique : « Entre un blessé et l'agent de sa blessure, le contact détermine une sympathie et l'on peut soigner la blessure par l'intermédiaire de l'arme ; la cause du mal fournit le remède... » (Hubert, *M.*, p. 1508). Ici on combat le feu par le feu, le serpent par le serpent ou le scorpion, symbolisés par des divinités qui opposent venin à venin, magie à magie.

Le résultat de ces interventions de Râ et de ses auxiliaires est décrit en détail aux autres chapitres de *Nesi-Amsou*. Le magicien ou l'individu en danger se rend maître de l'âme (*bi*), de l'esprit (*'iahw*), du corps (*ḥât*), de l'ombre (*ḥabit*), du nom (*ren*) et de la magie (*ḥeka*), d'Apophis, qui est complètement anéanti (pl. XXIV, 3, 9-10 ; XXVIII, 7). Râ est sauvé ; l'homme qui lui a été identifié est sauf lui aussi.

Si, malgré la formule, l'homme a été piqué par le serpent, il s'agit de conjurer l'effet du venin. De là un chapitre, dont des variantes données par un papyrus de Turin et un papyrus du Vatican ont été publiées par Golenischeff (p. 3 et 4)[3].

1) Selkit contre les serpents : *Ounas*, l. 307 ; elle a le même rôle adjuvant que Nephthys (*Pepi*, l. 643 = *Merenrâ*, l. 679 ; au *Livre des Morts*, ch. XXXIX, 3, le serpent est lié par le scorpion. Dans ce rôle, on a identifié Selkit à Isis. A cette dernière, un texte fait dire : « Je suis l'hirondelle, je suis *Tef* le scorpion femelle, les deux filles de Râ » (Lefébure, *Sphinx*, VI, p. 5).

2) Forces qui peuvent rester dangereuses, même pour les initiés. Au *Livre des Morts*, ch. XXXIV, XXXVII, on apprend à se garder de l'Uræus de Râ. Cf. *supra*, p. 218 pour le feu de Râ.

3) Le groupe 9430 du Caire (Daressy, *Textes et dessins magiques*, p. 39) donne une partie de ce texte (3-6).

[**Contre le venin, Metout**].

« (3) Ecoule-toi, venin, viens, sors sur la terre. Horus te conjure; (4) il t'anéantit, il te crache. Tu ne te dresses pas en haut et tu retombes en bas; tu es faible et tu n'es pas fort, tu es abattu et tu ne combats pas; tu es aveugle et tu ne vois pas; ta tête pend en bas et ta tête ne se relève pas; tu t'égares et (5) tu ne trouves pas le chemin; tu es consterné et tu n'es pas joyeux; (tu meurs et tu ne vis pas)[1]; tu fuis et tu ne découvres pas ta face, par l'effet de la parole d'Horus, le parfait magicien (*menḫt(j) ḥeka*).

« Le venin était en joie, car il avait affligé le cœur (6) de beaucoup. Horus l'a tué par ses charmes[2] (*var.* : sa magie). Celui qui était dans l'affliction (est) dans la joie. Redresse-toi, toi qui es dans l'affliction! Horus t'a remis en vie (7). Il vient, érigé (?)[3], il apparaît lui-même pour renverser les ennemis qui piquent. Toutes les créatures tournent les yeux vers Râ; elles adorent le fils d'Osiris. Tu te détournes, serpent! (8) J'ai retiré ton venin qui était dans tous les membres du blessé (*var* : un tel et une telle). La puissance de la magie (*ḥeka*) d'Horus te protège. Tu t'écoules, adversaire! (*var* : venin!); tu te détournes, venin! [Va par terre!][4].

Le venin est donc personnifié comme un démon : il a une âme qui se réjouit du mal causé par lui; ceci est un cas de la théorie générale de la magie, fondée sur l'animisme, attribuant tout phénomène à l'action d'un être conscient (Hubert, *M.* p. 1510-1511). Il a un corps : aussi peut-on le combattre à condition de trouver plus fort que lui. Le magicien a recours à Horus, ou pour mieux dire, il s'identifie à ce dieu, en disant : « Horus te conjure » ; c'est encore procédé habituel à toutes les époques (Hubert, *M.* p. 1509). D'après une variante, il s'agit ici d'Horus l'aîné, Haroeris (Gol. p. 3, n. 9) ; d'après notre texte, c'est Horus, fils d'Isis et d'Osiris, Harsiisis (l. 7) ; les deux traditions sont exactes, car le magicien, en vue d'obtenir un effet maximum, confond intentionnelle-

1) Addition d'un pap. de Turin. Golenischeff, p. 3, n. 7.

2) *Iaḫwtw-f.*

3) Cf. le texte relatif à Horus ithyphallique, ap. Brugsch, *Wörtb.*, p. 545 ; voir la figure pl. V, reg. XX.

4) Var. du pap. de Turin.

ment les dieux et réalise la synthèse des forces divines (Hubert, *M.* p. 1513). Cet Horus composite combat le venin, comme Râ a combattu Apophis ; il le nomme, il le crache, soit qu'il ait sucé le venin (ce que nous verrons faire à Isis, *infra* l. **10**), soit qu'il crache sur lui[1], suivant un procédé magique fréquent (Hubert, *M.* p. 1516) ; enfin, il accable l'adversaire de formules symétriques, tour à tour positives et négatives, qui définissent l'impuissance de l'ennemi et créent cet état d'impuissance par la force du Verbe. A la fin la parole d'Horus est victorieuse (l. **5**) ; toutefois, Horus doit paraître en personne (l. **7**) ; à ce moment le magicien produisait probablement des figurines d'Horus faucon ou hiéracocéphale combattant l'ennemi (serpent, gazelle, crocodile) ; ces figurines sont reproduites sur la stèle (pl. I, reg. IV ; pl. I, reg. V ; pl. III, reg. XI ; pl. V, reg. XXXVI) ; serpents ou crocodiles sont transpercés par des lances dont la hampe est hiéracocéphale ; on appelait ces lances des « bâtons d'Horus », armes magiques conservées dans les temples, par exemple à Denderah et Edfou[2].

Depuis la ligne **7**, le magicien reprend la parole pour son compte et associe son propre pouvoir à celui du dieu (cf. Hubert, *M.*, p. 1509). Revenant au cas concret de la piqûre d'un homme par le serpent, il affirme avoir retiré le venin des membres du blessé. Comme il se vante de faire *couler à terre* le venin, il semble qu'on s'efforçait de faire « cracher » son venin au serpent (cf. pyr. d'*Ounas*, l. 312 sq.). Ces formules eussent été par trop inefficaces sans l'accompagnement de quelques soins médicaux ; aussi est-il probable que la conjuration s'accompagnait d'une incision qui permettait

1) Cf. *Nesi-Amsou*, XXII, 2. Cracher sur quelque chose ou quelqu'un a un effet soit prophylactique (Pyr. *Ounas*, l. 214 ; *L. des Morts*, XVII, 28 ; Mariette, *Abydos*, II, 29, l. 18-19), soit nuisible : on crache sur les blessures faites à Apophis (*L. des Morts*, CXLVII, 17).

2) Sur ces armes magiques, cf. W. Spiegelberg, *Der Stabkultus bei den Ægypten*, ap. *Recueil de Travaux*, XXV, p. 184 sq., XXVIII, p. 163 ; H. Schaefer, *Der Speer des Horus als Amulett*, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLI, p. 68 sq.

au venin de s'écouler avec le sang. D'ailleurs magicien et médecin ne font qu'un en Égypte : tous deux puisaient leur science à la « double maison de vie[1] », où l'on apprenait à guérir autant par la magie que par les remèdes, et qui était une école de sciences secrètes autant qu'une faculté de médecine.

Une division dans les textes est indiquée ici par la disposition graphique. Les lignes **9-29** sont disposées verticalement, alors que les précédentes étaient horizontales. Un nouveau chapitre commence, qui se poursuit jusqu'à la ligne **35** ; la disposition verticale cesse d'ailleurs avec la ligne **30** qui redevient horizontale.

Le texte qui suit ne m'est pas connu par d'autre exemplaire que celui de la stèle de Metternich. C'est une conjuration contre le scorpion, présentée sous la forme d'un épisode mythologique.

[Contre le Scorpion.]

(**9**) *Chapitre de la conjuration de la chatte*[2]. Dire :

« O Râ, viens vers ta fille (**10**) qu'un scorpion a piquée sur un chemin isolé ; son cri, il parvient jusqu'au ciel et est entendu de ton chemin. Le venin (*metout*), (**11**) il est entré dans son corps, il a circulé dans ses chairs ; (aussi) elle applique sa bouche sur lui pour se défendre du venin dans (**12**) son corps. Viens, ô toi (Râ), avec ta puissance, avec ton épouvante, avec tes terreurs ; fais donc que celui-ci (**13**) se cache devant toi ! »

1) *Cf.* Maspero, *Contes populaires*, 4e éd., p. 130-131, 187. Les scribes de la double maison de vie sont des magiciens exorcistes et rédigent des *stèles* qui semblent bien être analogues à la stèle de Metternich. La statue naophore du Vatican nous apprend que dans la double maison de vie on enseignait aussi la médecine, cf. H. Schaefer, *Eine Arzteschule in Sais*, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XXXVII, p. 72. Notons que les médecins en chef (*wr swnw*) sont d'ordinaire prêtres de Selkit (*ḥrp Srkt*), souvent prophètes de *Ḥeka* (la magie divinisée) et « interprètes de tout art secret » (Mariette, *Mastabas*, p. 96 ; Quibell, *Excavations at Saqqara*, 1905-06, pl. XIV).

2) Litt. « *de conjurer la chatte* ». Il faut entendre *conjurer* au sens de : employer la conjuration qui a servi à la Chatte divine.

(*Réponse de Râ*) :

« Allons ! ce qui est entré dans tout membre de cette chatte est sous mes doigts ! Ne crains pas, ne crains pas (**14**) ma fille glorieuse ! Vois, je suis derrière toi[1]. C'est moi et j'ai renversé le venin (**15**) qui était dans tous les membres de cette chatte ».

Ici l'action commence sans préambule. Il faut supposer que quelqu'un ait été piqué par un scorpion ; alors la formule substitue au blessé une déesse, la « Chatte, fille glorieuse de Râ ». La chatte divinisée est en général la déesse Bastit, de Bubastis : ici elle paraît être une incarnation d'Hathor, la déesse femme d'Horus le Grand. Cela résulte du fait qu'elle est appelée fille de Râ ; d'autre part des textes et des tableaux religieux nous montrent Hathor sous forme de chatte combattant le serpent Apophis[2] ; or, d'après la l. 33 notre chapitre est destiné à charmer non seulement les scorpions mais aussi les serpents ; enfin un papyrus magique de Turin fait allusion à la piqûre, par un serpent, de la femme d'Horus[3]. D'autre part la variante du chapitre (l. 36) affirme que la chatte est la femme de Shou (= Tefnout) et la sœur d'Isis (= Nephthys) ce qui est contradictoire. A propos de la chatte fille de Râ, rappelons que Râ lui-même, dans les combats mythiques, prend parfois la forme d'un chat[4].

Au secours de la chatte, la formule appelle Râ, qui la défendra contre le scorpion, comme il a défendu plus haut le blessé contre le serpent.

Râ accourt à la voix qui a monté jusqu'au ciel, où la barque solaire fait sa course journalière. Le venin, personnifié par un démon, comme précédemment, se cache devant Râ, mais celui-ci le prend sous sa forte main et le renverse.

1) Geste de protection (*sa*). Cf. p. 272.

2) Cf. Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 306-307 ; pour les figures, cf. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia* tav. CIV. Pour Lefébure, la chatte Bast, la lionne Sechmet interviennent ici comme personnification du feu solaire, destructeur des monstres (*Œuvres*, II, p. 396 sq.).

3) Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, pl. CXXXVII, 2 ; p. 188.

4) *Livre des Morts*, ch. XVII, 45-48.

Comme plus haut, ce combat tout imaginaire s'accompagne d'une médication pratique : la chatte, c'est-à-dire l'individu blessé, suce sa piqûre et élimine le plus possible du venin.

L'incantation se poursuit longuement et développe un thème fréquemment employé dans les textes religieux : chacun des membres de la chatte, ou de l'individu piqué, est identifié au membre correspondant d'un dieu et bénéficiera de la protection de celui-ci.

(**15**) « O cette chatte, ta tête (est) la tête de Râ, (le seigneur) des deux terres, qui frappe les Rechitou[1] hostiles ; (**16**) Sa crainte (est) parmi toutes les terres et tous les vivants, à jamais.

« O cette chatte, tes deux yeux (sont) l'œil du maître de l'œil sacré (*Iachwt*)[2] qui éclaire (**17**) les deux terres de son œil, qui illumine la face sur la voie des ténèbres[3].

« O cette chatte, ton nez (est) le nez de (**18**) Thot deux fois grand, le seigneur d'Hermopolis Magna, le chef suprême des deux terres de Râ, qui donne le souffle au nez de tout homme.

« O cette chatte, tes deux oreilles (**19**) (sont) les deux oreilles du *Neberder* (Osiris), qui entend la voix de tout homme[4] implorant le jugement en cette terre entière ;

(**20**) « O cette chatte, ta bouche (est) la bouche de Toum, le maître de la vie, celui qui réunit les offrandes[5], à qui l'on donne les offrandes et qui te sauve de tout venin ;

(**21**) « O cette chatte, ta nuque (*neheb*) (est) la nuque du *Nehebka*[6], qui réside dans le grand Palais, qui fait vivre les hommes (**22**) de ce que donnent ses deux mains.

1) Un des noms mythiques qui désigne un élément de population primitive en Égypte ; allusion à la « révolte des hommes contre Râ ».

2) Le soleil.

3) Râ éclaire le monde des vivants et illumine la face des morts ; ces derniers mots désignent un rite du culte funéraire ; voir à ce sujet, A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 15.

4) Sur cette conception du dieu juste qui entend la voix du malheureux innocent, idée étrangère à la magie, voir A. Moret, ap. *Rec. de Travaux*, 35, p. 50 et Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (Sitzb. Ak. Berlin 1911, XLIX, p. 1088, 1091. 1092, 1095, 1097, 1098, 1107, 1108).

5) *Toum* signifie totaliser : d'où le jeu de mots.

6) Allitération ; *neheb* signifie : joindre, réunir ; *neheb-ka*, un des noms du Pharaon qui concentre la substance (*ka*) des êtres en sa personne et qui alimente

« O cette chatte, ton cœur (est) le cœur de Thot, maître de la Justice; ce qu'il t'a donné, (c'est) le souffle (23) pour que respire ta gorge, mettant le souffle en dedans de celle-ci.

« O cette chatte, ton cœur (est) le cœur de Ptah; il a assaini (*litt.* : embelli) (24) ton cœur du venin mauvais qui est, en toi, dans tout le corps.

« O cette chatte, tes deux mains (25) (sont) les deux mains de la grande Ennéade, de la petite Ennéade; elle a sauvé ta main du venin de tout serpent.

« O cette chatte, (26) ton ventre (est) le ventre d'Osiris, seigneur de Busiris; le venin ne fait rien à son gré de ton ventre.

« O cette chatte, (27) tes deux cuisses (sont) les deux cuisses (*menlti*) de Mentou; il a redressé tes deux jambes, et il emmène le (28) venin par terre.

« O cette chatte, tes deux jambes (sont) les deux jambes de Chonsou, (29) en parcourant (*chons*) toute terre chaque jour, il a détourné le venin à terre.

« O cette chatte, tes deux pieds (30) (sont) les deux pieds d'Amon le grand, le dieu seigneur de Thèbes; il établit tes deux pieds sur la terre et il renverse le venin.

« O cette chatte, tes cuisses (sont) les cuisses d'Horus (31) le protecteur de son père Osiris; il place Seth dans le malheur que celui-ci a causé.

« O cette chatte, tes plantes de pieds (sont) les plantes de Râ; il fait retourner le venin à terre.

« O cette chatte, tes intestins (sont) les intestins (32) de la vache Mehour, qui abat et anéantit le venin des intestins en toi, (et) dans tous tes membres, et dans les membres des dieux du ciel et dans les membres des dieux de la terre; elle a renversé (33) tout venin en toi.

Il n'est pas un membre en toi qui soit privé (de l'aide) de celle qui a renversé, qui a coupé ce venin de tout serpent, de tout scorpion, de tout reptile qui était dans tous les membres (34) de cette chatte, — et de celui qui est blessé.

Ce qu'Isis a tissé, ce que Nephthys a filé[1], protège contre le venin; cette bandelette entoure excellemment cette magie (*heka*) que dit Râ-Harmakhis, le grand dieu chef des deux régions : « O venin mauvais, qui est dans tous les membres

de ses dons (*kaw*) les dieux et les hommes (cf. A. Moret, *Mystères Égyptiens*, p. 217 sq.).

1) Ces mots figurent au *Rituel de l'embaumement* (Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 35) et s'y appliquent aux bandelettes dont on enveloppe le cadavre d'Osiris et de tout mort identifié à celui-ci.

de cette chatte — et de celui qui est blessé — viens ! sors sur terre ! »

La formule magique de Râ est construite d'après un type fréquent dans les rituels funéraires[1], et dans les autres papyrus magiques[2]; elle se propose essentiellement de convaincre l'adversaire que le blessé est un dieu, et qu'*aucun de ses membres n'est privé du secours d'un dieu*. La clausule fait allusion à une pratique habituelle en magie : pour faciliter l'assimilation de la formule, on l'attache sur le membre blessé avec des bandelettes[3] (ici tissées par les déesses) ; la ligature peut d'ailleurs rendre service en ralentissant l'introduction du venin dans la circulation du sang[4].

Une courte variante termine les textes de la face antérieure de la stèle proprement dite :

Autre chapitre. — Dire : O Râ de l'horizon, viens vers (36) ta fille ; ô Shou[5], viens vers ta femme; ô Isis, viens vers ta sœur ! Délivre-la du venin mauvais qui est en elle, en tous (ses) membres. (37) Oh, les dieux qui sont ici (*litt.* : ceux-ci), venez, renversez le venin mauvais, qui est dans tous les membre de la chatte — et de celui qui est blessé ».

Par « ces dieux », il faut entendre, je pense, les figures divines gravées sur la stèle et que le magicien animait, par sa parole, contre les reptiles.

Arrivé à la fin de la ligne 37, je dois abandonner l'ordre des lignes adopté par Golenischeff. Rappelons la forme du monument ; la pierre est taillée de façon à ce que le bas constitue un socle rectangulaire, plus large que la stèle proprement dite. La ligne 37 est à la limite entre la face anté-

1) *Pyr. de Pepi*, l. 569 sq. (formule 530) ; *Livre des morts*, ch. XLII, l. 4-10 *Litanies du Soleil* (Naville), p. 94-95 ; Mariette, *Mastabas*, p. 584.

2) *Pap. de Turin*, pl, CXXV, l. 5 sq. Pleyte, *Etude sur un rouleau magique de Leide*, p. 79.

3) *Pap. de Turin*, pl. LXXVII, l. 3, 11.

4) *Pap. de Turin*, pl. CXXXI, l. 8 sq. « lier la bandelette qui arrête le venin ».

5) Voir, au pap. magique Harris (IV, 6) la litanie des noms de Shou contre les reptiles.

rieure de la stèle et le socle. Golenischeff, croyant à une coupure dans le texte, laisse de côté les lignes gravées sur le piédestal et reprend la numérotation des lignes sur la face postérieure de la stèle, où commence une formule contre les crocodiles. Cette division du texte est arbitraire, car, au-dessous de la ligne 37, le socle porte sur son rebord supérieur et sur sa base verticale un texte relatif à la chatte et aux scorpions, qui est logiquement la suite du chapitre déjà traduit. Ce nouveau chapitre, après avoir rempli la face antérieure du piédestal, se poursuit sur ses trois autres faces ; il occupe à lui seul toute la base du monument ; dans la numérotation de Golenischeff, il vient après la face postérieure de la stèle et va de la ligne 167 à la ligne 249. Il n'y a pas d'inconvénient à garder ici cette numérotation erronée, qui renvoie aux planches de Golenischeff ; mais il y a tout avantage à mettre le texte suivant à sa vraie place, c'est-à-dire immédiatement après la ligne 37. En adoptant ce classement la ligne finale de la stèle serait celle numérotée 88 (face postérieure) ; précisément on trouve en cet endroit la clausule en faveur du donateur de la stèle ; ceci confirme notre hypothèse que la ligne 88 donne la formule finale du texte.

(**167**) *Autre chapitre pareil à celui-ci :*
« Ne crains pas, ne crains pas ! Bastit magnanime, qui réside à Sechet-deserit, tu commandes à tous les dieux et on ne[1] peut te commander : Toi, viens dehors à mon ordre, venin (**168**) mauvais qui es dans tous les membres de la chatte, — et [dans ceux] du blessé [également] ».

Ici l'individu piqué est identifié à Bastit, la grande déesse de Bubastis ; celle-ci est figurée par une chatte ou une femme à tête de chatte ; d'où la confusion entre la chatte du chapitre précédent et la déesse de Bubastis. Celui qui prend la parole pour rassurer la déesse est sans doute Râ, comme plus haut (l. 13).

Un trait vertical indique une division. Immédiatement

1) Restituer 𓈖 au dessous de 𓎟.

après, sans rubrique ni titre, commence un long récit[1] (l. 168 à 249) de la lutte d'Isis contre Seth, figuré par un scorpion qui pique Horus enfant. Tout ce texte n'est donc que l'exposé d'un *cas* où Horus piqué par un scorpion a été sauvé ; l'individu blessé, identifié à Horus, sera sauvé de même façon. Le texte met en scène Isis, qui prend la parole. La chatte, après avoir été Hathor femme d'Horus et Bastit, redevient ici une Isis, mère d'Horus ; ce syncrétisme assurait une concentration des forces magiques très favorable au magicien et au blessé.

[**Premier épisode de l'enfance d'Horus à Bouto.**]

« C'est moi Isis, fécondée par son mari et enceinte d'Horus, la divine. J'enfantai Horus, fils d'Osiris dans un nid de papyrus et je m'en suis réjouie beaucoup, beaucoup, parce que (**169**) je voyais le successeur de son père[2]. Je le cachai, je le dissimulai par crainte qu'il ne soit reconnu ».

Le récit qui commence, et le texte symétrique de la face postérieure de la stèle (l. **48-71**), sont les sources égyptiennes les plus précieuses pour le mythe de l'enfance d'Horus fils d'Isis à Bouto. Le « nid de papyrus » où Isis allaite son fils Horus, représenté deux fois sur notre stèle (pl. III, reg. XIV ; pl. VI, reg. XXXVIII), est un motif familier à l'art égyptien (cf. Golenischeff, p. 15, n. 7), et de courtes allusions y sont faites dans un grand nombre de textes de toute époque[3]. Ces textes s'accordent à placer la scène près de la ville *Chebjt* = Chemmis[4] des textes grecs, ils décrivent l'isolement où était la déesse, ses efforts pour cacher son fils devant les attaques insidieuses de Seth. « Je me suis cachée dans les roseaux, dit Isis à Osiris, pour dissimuler ton fils... je marchai seule, je parcourai les roseaux, il y avait quantité

1) Il n'existe pas, à ma connaissance, de variantes de ce récit. Le texte a été traduit partiellement par Brugsch (*Aeg. Zeitschrift*, 1879, p. 6 sq.) dont la traduction a vieilli, et par Erman (*Aeg. Religion*[2], p. 170 sq., tr. franç., p. 213 sq.)

2) *Wib hr tef-(f.)*. Sur cette épithète, cf. Brugsch, *Wörtb. S.*, p. 346.

3) Cf. Brugsch, *Dict. Géogr.*, p. 755, 1330.

4) L'île de Chemmis est voisine de Bouto, capitale du VII[e] nome (Métélite) de la B. Ég. (cf. J. de Rougé, *Géographie de la Basse-Egypte*, p. 43).

de crocodiles contre ton fils...[1] ». Ici ce sont des scorpions qui agissent comme substituts de Seth[2].

J'allais à la ville Im (*Bouto*)[3], implorant par crainte de l'acte (contre Horus), et je m'occupais à chercher[4], tandis que l'enfant faisait ses affaires. Je suis revenue pour embrasser Horus et je l'ai trouvé, lui le bel Horus (**170**) d'or[5], l'enfant innocent et sans père[6]... lui, il mouillait le sol de l'eau de son œil et de la salive de ses lèvres ; son corps était affaissé, son cœur faiblissait, aucune artère de ses chairs ne tressautait plus[7]. J'ai poussé un cri : « Me voici, me voici (**171**) malheureux enfant, pour (te) répondre. Mes mamelles sont pleines grâce aux plantes *shoutou*[8]; ma bouche veut

1) *Lamentations d'Isis et Nephthys*, au pap. de *Nesi-Amsou* pl. VII, l. 14-17. Un texte d'Edfou publié par Brugsch, *Thesaurus*, p. 608 et 612, donne une variante du récit adaptée au site d'Edfou. Le 18 Paophi, Isis dit à Thot : « je suis enceinte de mon frère Osiris »; Thot répond = : Va à Edfou ». Elle s'y rend, prend comme protecteur Horus d'Edfou. Puis elle accoucha dans les marais de Chemmis, le 28 Pharmouthi ; Seth vient immédiatement attaquer la mère et le fils ; mais le récit tourne autrement qu'ici et rentre dans la série des combats d'Horus d'Edfou contre Seth. Lefébure a interprété un des épisodes magiques de ces combats dans « Le contrecharme » ap. *Sphinx*, 1, p. 200.

2) Au *Pap. de Kahoun* (Griffith, pl. III, et p. 4) Seth s'attaque en personne à Horus l'enfant, et veut le violenter. La ruse d'Isis protège encore l'enfant.

3) Brugsch, *D. G.*, p. 25.

4) Passage obscur. On pourrait traduire « chercher l'enfant », mais Horus n'est pas encore perdu ; « l'enfant » doit être le sujet de la proposition nominale *ḥr ir-t ḫr-f* ; c'est pendant qu'il vaque à ses occupations d'enfant que le malheur arrive.

5) L'or est la matière indestructible dont est pétri le corps des dieux (*cf.* A. Moret, *Le titre Horus d'or*, ap. *Recueil*, XXIII, p. 23.

6) Horus, fils d'Osiris, a été engendré après la mort de son père, par les artifices magiques de sa mère Isis. Aussi dit-on de celle-ci : elle a fait un héritier et nourri un enfant toute seule (*Hymne à Osiris* de la Bibl. nat., l. 16) et Isis dit d'elle-même « J'ai fait œuvre de mâle étant femme, pour faire revivre ton nom sur terre » (Pap. du Louvre, 3079, col. 110, l. 11 ; cf. Pap. *Nesi-Amsou*, pl. VII, l. 19). Ainsi Horus est-il né « sans père » et vit-il orphelin. — L'autre épithète *swg* = *stultus* doit s'interpréter comme « innocent » au sens de *fol*. Le mot *fou* apparaît souvent au pap. moral de Leyde (Revillout, *J. Asiatique*, 1906, p. 279, n. 1, 318 sq.)

7) Cf. Brugsch, *Wörtb. S.*, p. 467.

8) *Sout* n'a pas de déterminatif. D'après le contexte, il doit s'agir d'une plante alimentaire, le melon ? (Brugsch, *Wb. S.*, p. 1173.) V. Loret, *Flore pharaonique*[2], p. 143 appelle *sou* une espèche de souchet. Sur la construction de la phrase avec *ḥer*, cf. Br., W, p. 381, ce qui annule la remarque de Golenischeff, p. 16, n. 2.

(agir) suivant son art, c'est une source qui te baigne, toi, mon enfant ! mon cœur a soif de venir pour te protéger, toi que j'ai porté dans mon sein, l'innocent ! »

(**172**) Je changeai de lieu, vite[1]; j'étais seule et grandes étaient mes craintes, parce qu'on ne venait pas[2] (**173**) à ma voix : mon père est dans l'autre monde (*douat*); ma mère dans la nécropole (*akert*) et mon frère aîné (Osiris) (**174**) dans le cercueil[3]... Or voici l'ennemi, plein de rage, en son cœur, contre (**175**) moi, et, certes, il me repousse[4] de sa maison[5].

Alors je fis appel à n'importe qui (**176**) parmi les hommes, s'ils pouvaient tourner vers moi leurs cœurs. J'appelai donc (**177**) les habitants des marais[6] et ils tournèrent [leurs cœurs] vers moi sur le champ. (**178**) Les pêcheurs vinrent à moi de leurs maisons ; ils accoururent vers moi (**179**) à ma voix et ils se lamentèrent sur la grandeur de mon malheur ; mais il n'y en eut point, parmi eux, qui sût charmer[7] de sa bouche en pareil cas. Tous parmi eux s'affligeaient (**181**) beaucoup, beaucoup, mais il n'y en eut point parmi eux qui connût (l'art) de faire revivre.

Alors vint à moi une femme, savante (**182**) en sa ville[8], princesse dans son pays ; elle vint à moi à ce moment avec (**183**) la Vie ; son cœur était plein de son art. (Elle dit) : « Ne crains pas, ne crains pas, mon fils Horus ! (**184**) ne t'affaisse pas, ne t'affaisse pas, divine mère ! L'enfant est protégé[9] contre la méchanceté de son frère (Seth) ; (**185**) le fourré est caché, l'ennemi n'y entre pas. La magie (*heka*) de Toum, le père des dieux (**186**) qui est au ciel, crée ta vie. Seth n'entre pas en ce pays, il n'a pas rôdé autour (**187**) de Chemmis. Horus est protégé contre la méchanceté de son frère ; les compagnons de celui-ci ne peuvent empêcher[10] ceci, de trouver le moyen de réaliser ceci pour lui (Horus)[11] : qu'Horus

1) Passage obscur ; j'interprète *idn* « remplacer » par « changer » et je lis, après *men*, *ssjw* en changeant [hiéroglyphe] en [hiéroglyphe].

2) *Litt.* : « à cause du manque (*n gaw*) de venir ».

3) Ou : « le naos ».

4) Lire : *K(a) twr*.

5) En effet, d'après les l. **48-49** (voir *infra*), Isis habitait une maison que lui avait donnée Seth.

6) Ce sont les marais de Bouto : *nꜣ idhw* = ἕλεα d'Hérodote (II, 165) cf. Brugsch, *D. G.*, p. 90 sq.

7) Lisez : *hs m ro-f*.

8) Corriger [hiéroglyphes] en [hiéroglyphes].

9) Sur le sens de *bꜣ* cf. Brugsch, *Wörtb.*, s. v.

10) Sur *dhn* cf. Brugsch, *Wb.* s. v.

11) C'est-à-dire : Seth n'entre pas lui-même à Chemmis et ses compagnons

vive pour sa mère ! Mais peut-être (189) que le scorpion l'a piqué ? que le serpent Aoun-ib l'a (190) mordu ? »

Alors Isis mit son nez dans la bouche d'Horus pour reconnaître l'odeur qu'il avait dans (191) son naos; elle discerna le mal de l'héritier divin ; elle le trouva (192) sous (l'influence) du venin. Elle le prit dans ses bras vite, vite, pour sauter avec lui comme poisson jeté (193) sur la poêle. [Elle dit] :

« Horus est piqué, ô Râ ; ton fils est piqué ;

« (194) Horus, l'héritier de l'héritier[2], le maître des étais de Shou[3], est piqué ;

« Horus (195) est piqué, l'adolescent de Chemmis, l'enfant dans le château du prince[4];

« [Horus] est piqué (196), le bel enfant d'or ; l'enfant du Noun[5] ; l'innocent sans père;

« Horus est piqué, le fils d'Ounnefer (Osiris) (197), l'enfant de la déesse Iouḥou[6];

« Horus est piqué, l'enfant sans péché[7] (198), le fils adolescent parmi les dieux ;

« Horus est piqué, lui que j'avais doté de biens (199) pour que je voie le successeur de son père ;

« Horus est piqué, [d'où] la douleur (dans le cœur) de (200) Shetat[8] et la crainte dans le sein de sa mère ;

« Horus est piqué, lui que j'avais gardé (201) pour le voir, et dont je voulais que le cœur vive.

« L'innocent a eu le malheur (202) de se noyer[9] et les compagnons de l'enfant sont sans force... »

(sous forme de reptiles ou scorpions) n'empêcheront pas la résurrection d'Horus.

1) « Au cœur impudent. »

2) Cf. *infra*, l. 103.

3) Shou a soulevé le ciel (Nout) au-dessus de la terre (Geb) ; il est donc l'étai, le support du ciel ; quatre dieux-étais remplacent Shou dans cet office, aux quatre coins du monde ; ce sont les étais de Shou (cf. Maspero, *Histoire*, I, 128 sq. et 169.) L'épithète d'Horus signifie donc qu'il est le maître des piliers du ciel.

4) Temple d'Héliopolis ; c'est-à-dire Horus fils de Râ.

5) Océan primordial où étaient confondus les germes de tous les êtres ; c'est-à-dire : Horus premier né du démiurge.

6) Isis, déesse de l'inondation (*iwhw*) (Brugsch, *D. G.*, p. 292).

7) Pour le mot « péché » *bta*, cf. Erman, *Denksteine*... p. 1094.

8) L'addition « dans le cœur » ou quelque chose d'analogue, me semble indiquée par le parallélisme avec la phrase suivante. *Shetat* est une incarnation d'Isis comme déesse du Sud (Brugsch, *W. S.*, p. 1208) ; la phrase suivante la désigne comme déesse du Nord sous le nom de Selkit.

9) *Mehj* = 

Résumons le récit : Isis et Horus étaient à Bouto ; la déesse cachait son fils de peur qu'il ne fût attaqué par Seth sous la forme d'un scorpion. Pendant une absence d'Isis, Horus est piqué, et Isis le retrouve inanimé. La déesse qui est supposée, pour les besoins du récit, dépourvue de ressources magiques, se plaint de son isolement et appelle à son secours. Les pêcheurs des environs de Bouto accourent, mais aucun d'eux ne sait de formules qui charment les piqûres. Arrive une femme experte ; elle rassure Isis, lui dit que Seth n'entre jamais dans le territoire de Bouto ; puis elle diagnostique une piqûre par le scorpion, mais elle ne fait rien de plus. Alors Isis prend Horus dans ses bras et essaye de conjurer la piqûre en chantant une lamentation qui a probablement pour but de « charmer » Horus par son propre nom et par la révélation du fait qu'il a été piqué ; d'où l'énumération des épithètes divines qui caractérisent l'enfant, et la répétition des mots : « Horus est piqué ». Mais aucun résultat n'est obtenu.

Au point de vue mythologique notons deux traits. D'abord la femme qui vient au secours d'Isis est la « princesse du pays » : ce ne peut-être que la déesse de Bouto, c'est-à-dire la déesse Ouadit (Latone des Grecs). Or, d'après Hérodote (II, 156) et l'auteur du *de Iside et Osiride* (38), Horus enfant a été confié par Isis à Latone, la déesse de Bouto, qui l'a nourri et gardé ; nous sommes donc ici en possession de la source indigène d'une tradition dont les Grecs ont eu un écho. D'autre part, sur la fin du récit, le texte constate qu'Horus est *noyé* ; donc il a été jeté au Nil par Seth comme son père Osiris[1]. A ma connaissance notre texte est le seul connu jusqu'ici, qui définisse d'un terme précis la noyade d'Horus ; nous devons donc l'apporter, comme argument essentiel, à la démonstration construite par Lefébure[2] avec

1) Le verbe *mahj* « immerger, noyer » est le même qui caractérise le sort d'Osiris jeté au Nil, dans le texte mythologique publié par Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie* (Sitzb. Akad. Berlin, 1911, XLIII, p. 943). Sur la noyade d'Osiris et de tout être identifié au dieu dans la mort, cf. Griffith, *Apotheosis by drowning*, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLVI, p. 132.

2) E. Lefébure, *Les yeux d'Horus*. Voir le commentaire du ch. CXIII du

d'autres textes (qui procèdent par allusions voilées), de ce fait très important au point de vue mythique, qu'Horus, comme Osiris, avait été démembré et jeté au Nil. Nous touchons, ici encore, la source égyptienne des traditions recueillies par Plutarque et Diodore : le premier représente Horus mutilé dès sa naissance (*de Iside*, 55 et 65) et fait allusion au démembrement d'Horus (τὸν Ὥρου διαμελισμόν)[1] ; le second (I, 25) rapporte, à propos de la science médicale d'Isis, qu' « elle rappelle à la vie son fils Horus tué par les Titans et dont le corps fut trouvé dans l'eau (καθ' ὕδατος). » Je ferai ressortir plus loin l'intérêt de ce témoignage de Diodore sur les combats d'Horus enfant avec les scorpions. Pour le moment, je relève seulement que le texte expliqué ici fait allusion à une tradition égyptienne authentique mais sur laquelle les sources hiéroglyphes nous renseignent mal, à savoir qu'Horus avait été jeté au Nil par Seth ou les compagnons de celui-ci.

Jusqu'ici Horus reste inanimé. D'autres divinités vont venir à son secours.

« Alors Nephthys vint (**203**) en pleurant; sa plainte fit le tour des marais (*Iadhou*).

« Selkit (vint aussi) et s'écria : « (**204**) Qu'est-ce? Qu'est-ce? Qu'y a-t-il donc au sujet de mon fils[2] Horus? O Isis, prie le ciel (**205**) (pour que[3]) les matelots de Râ fassent halte, et que la barque de Râ ne s'approche point de mon fils Horus, qui est (couché) sur son flanc. »

Isis demande à la barque solaire de s'arrêter pour deux raisons. La première n'est pas exprimée ici : c'est qu'il y a danger pour la barque d'être attaquée, pour le disque solaire (œil d'Horus) d'être dévoré par Seth et ses suppôts. Toute

Livre des morts, où l'on pêche avec un filet les bras ou yeux d'Horus démembré et jeté au fleuve ; p. 32 sq., et p. 63, 71.

1) *Science du langage*, XIe leçon.

2) Cette expression montre que Selkit n'est ici qu'un dédoublement de la déesse Isis (cf. *suprà*, p. 235, n. 8).

3) La relation entre cette phrase et la précédente n'est pas exprimée dans le texte ; mais elle est certaine, d'après ce que nous trouvons, l. **207**.

attaque d'Horus par Seth symbolise en effet « defectus solis lunaeque labores », l'éclipse partielle ou totale du soleil (ou de la lune). (Cf. Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 50-55 ; 75 ; 85 sq.) Il est donc dangereux pour Râ de s'approcher d'un endroit où Seth vient de manifester sa force destructive. La seconde raison va être donnée ci-après :

Isis poussa son cri vers le ciel et sa prière vers la Barque-de-millions-d'années. Aton (le disque solaire) s'arrêta (**207**) à l'arrivée de la voix, et ne bougea plus de sa place. Et Thot vint muni de (**208**) sa magie (*heka*) et avec une grande provision (émission) de *maâ-chrou* (voix créatrice). Il dit : « Qu'est-ce ? Qu'est-ce ? Isis, déesse illustre (**209**) dont la bouche est savante ? Il n'y a pourtant point de mal pour le fils Horus ; sa protection (*sa*) [réside] dans la barque de Râ. (**210**) Je suis venu aujourd'hui de la barque ; Aton (reste) en sa place d'hier : (**211**) les ténèbres se font ; la lumière disparaît, jusqu'à ce que Horus soit guéri (*senb*) pour sa mère (**212**) Isis, — et tout homme qui est blessé, pareillement. »

L'arrêt de la barque solaire et du disque lumineux, l'obscurité qui s'en suit, sont donc moyens employés pour guérir Horus et tout homme assimilé à Horus. Le magicien se vante de troubler l'univers entier, arrêter le soleil, faire venir la nuit en plein jour, s'il n'obtient pas satisfaction par la guérison de son client[2] ; ce sont là hâbleries ordinaires à tous les récits de sorcellerie[3] ; on sait que chez tous les peuples le magicien prétend agir sur les forces de la nature, et par conséquent sur l'univers entier (Hubert, *M.*, p. 1510).

1) C'est-à-dire « connaît les formules magiques » épithète qu'on donne aux individus instruits, *initiés*, dès l'Ancien Empire (Sethe, *Urkunden*, I, p. 122, l. 13).

2) *Papyrus de Turin* (pl. CXXII, l. 1, sq.) ; *Pap. magique Harris* ap. Chabas, *Mélanges Égyptologiques*, III, 2, p. 259 ; Pleyte, *Étude sur un rouleau magique de Leide*, p. 180. Jamblique cite ce passage de Porphyre : « les prêtres égyptiens faisaient usage de certaines menaces violentes contre les *daimones* et même contre les dieux ; par exemple : si vous ne faites pas telle chose... je briserai les cieux, je révélerai les mystères d'Isis et les secrets de l'abîme, *j'arrêterai la bari sacrée*, je jetterai à Typhon les membres d'Osiris. » (éd. Partey, VII, 5, p. 245).

3) Cf. G. Maspero, *Contes populaires*[3], p. 131, 137, 169, 177.

C'est donc une deuxième raison pour laquelle Isis demande à la barque solaire de s'arrêter : la vie universelle restera en suspens tant qu'Horus ne sera pas rappelé à la vie ; Râ sera donc bien forcé d'agir sans retard pour sauver le fils d'Isis. Râ ne vient pas en personne, mais il envoie Thot, le grand maître de la magie, l'auteur de ces « stèles de la double maison de vie »[1] dont notre texte est un spécimen ; Thot arrive, muni de tous ses charmes magiques, et en particulier avec une « grosse émission de voix créatrice » cette voix qui assura le triomphe d'Osiris contre Seth, lors du jugement par devant le tribunal des dieux, et qui sert de même au triomphe de tous les êtres en état de grâce, quel que soit le danger à affronter[2].

Alors la déesse Isis a dit ! « O Thot, forte (**213**) est ta volonté[3], (mais) tardifs les agents de tes desseins ! Es-tu venu (**214**) muni de ta magie et avec une grande émission de *maâ-chrou*, avec charmes sur charmes[4], dont on ne connaît point le nombre ? Alors, défends (**215**) Horus dans la Mesent[5]. Le venin, voilà son mal ; une deuxième fois[6] (serait) sa mort et l'affaiblissement (**216**) total. Ha ! pour celui-ci, qu'il soit réuni (?) avec sa mère ; que je ne voie plus ceux-ci (les scorpions) derrière lui ; que mon cœur (**217**) soit en repos à ce sujet. Depuis le début, je (le) soigne[7] pour faire qu'Horus succède (à son père), succède (à son père)[8], établi sur terre ; depuis le jour (**218**) où je l'ai pris, j'ai voulu marier la substance[9] du père (**219**) et de l'enfant confondus[10]. »

Le discours d'Isis est fait pour exciter le zèle de Thot en

1) G. Maspero, *Contes populaires*[4], p. 36.

2) Cf. A. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 136 sq.

3) Litt. : grand est ton cœur.

4) Litt. : *Choses sur choses*.

5) Un des noms du sanctuaire d'Horus.

6) C'est-à-dire : une rechute, ou une seconde piqûre.

7) Brugsch., W., p. 1165.

8) Voir sur cette expression, *supra*, l. **169**.

9) *Neheb-ka*, cf. *supra*, p. 228, n. 6.

10) *abh* ; c'est l'expression dont on se sert pour définir que le fils (Pharaon) se réunit au ciel, après sa mort, à son père (Râ). Cf. Sethe, *Urkunden* (18[e] *Dyn*.), IV, 54.

lui montrant l'importance du résultat à atteindre. Aussi le dieu répond-il en ces termes :

« Ne craignez pas, ne craignez pas, Isis divine, et Nephthys ! Ne faites pas de plaintes ! (**220**) Je suis venu du ciel vers vous pour faire revivre ici l'Enfant pour sa mère. Horus, Horus ! ton cœur est ferme et ne s'affaisse pas sous le feu (du venin).

(**221**) La protection (*sa*) d'Horus, c'est : celui qui est dans son disque (Aton)[1], qui a éclairé les deux terres avec la lumière de ses deux Yeux ; — la protection de celui qui est blessé pareillement.

(**222**) La protection d'Horus, c'est : l'Aîné[2] qui est dans le ciel, qui donne leurs directions à ce qui existe comme à ce qui n'existe pas ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

(**223**) La protection d'Horus, c'est : ce gros nain[3] qui fait le tour des deux terres dans les ténèbres ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Cf. pl. I, reg. II et VI ; pl. III, reg. XIV ; V, reg. XXIII.)

(**224**) La protection d'Horus, c'est : le Lion dans la nuit qui croise devant Manou[4] ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Cf. pl. V, reg. XX.)

(**225**) La protection d'Horus, c'est : le grand bélier caché qui circule avec ses Yeux[5] ; — la protection de celui qui est blessé pareillement. (Cf. pl. III, reg. XI, XII ; pl. VI, reg. XXVIII.)

La protection d'Horus, c'est : le grand faucon (**226**)[6], l'image (momifiée *âḫem*) [qu'adorent] le ciel, la terre, le Douat ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Pl. I, III, *passim* ; pl. V, reg. XIX.)

La protection d'Horus, c'est : le scarabée auguste[7], le grand Volant (*âp*) (**227**) au Ciel ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement. (Cf. pl. III, reg. XII ; pl. V, reg. XXIII ; pl. VI, reg. XXXIV.)

1) Aton, le disque solaire.

2) Horus l'aîné, Haroeris, le dieu du ciel, souvent confondu avec Râ.

3) Phtah patèque, qui est à la fois un dieu de lumière, couronné du scarabée, et un protecteur contre les reptiles ; on le représente foulant aux pieds les crocodiles et maîtrisant de ses mains les serpents (Lanzone, *Dizion.*, pl. XCVIII, 1).

4) Le soleil couchant (*cf. Livre des morts*, XV, 44 ; CX, 17), même désignation du Soleil, *infra*, l. **84**.

5) Chnoum d'Éléphantine ou Amon-Râ de Thèbes ; considérés tous deux comme démiurges et créateurs des Yeux (soleil et lune).

6) Horus le Grand ou Harmachis, dieu du disque ailé.

7) Le scarabée volant est une des formes du Soleil = Cheprâ.

La protection d'Horus, c'est le cadavre mystérieux et celui dont la momie est dans le sarcophage[1]; — la protection de celui qui est (228) blessé, pareillement.

La protection d'Horus, c'est : le Douat et les deux Terres qu'il parcourt avec les chefs des Mystères de (toutes) choses[2]; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

(229) La protection d'Horus, c'est : le *Benou* (phénix)[3] divin qui plane dans ses Yeux ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

La protection d'Horus, (230) c'est : son corps même, que sa mère Isis a charmé avec sa protection.

La protection d'Horus, c'est : les noms de son père[4], (231) la statue de celui-ci dans les nomes[5]; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

La protection d'Horus, c'est : les lamentations de sa mère, et les cris de ses sœurs[6]; (232) la protection de celui qui est blessé, pareillement.

La protection d'Horus, c'est : son Nom, son Cœur[7], quand les dieux l'entourent pour faire sa garde ; — la protection de celui qui est blessé, pareillement.

Pendant la récitation de ces formules, où Thot met au service d'Horus la force de Râ sous ses formes diverses, et toutes les ressources magiques de l'univers, nous pouvons imaginer que le magicien utilisait les figures divines représentées sur les tableaux de la stèle ; aussi ai-je indiqué, après chaque formule, la figure qui paraît lui correspondre. Après avoir énuméré les nombreux dieux qui collaborent à la gué-

1) Osiris.

2) Les forces magiques de l'univers entier.

3) C'est l'oiseau sacré du temple de Râ à Héliopolis, par conséquent, une forme de Râ.

4) Le chap. CXLII du *Livre des morts* donne la connaissance des 156 noms d'Osiris que le mort osirien doit connaître.

5) D'après la tradition, un lambeau du corps d'Osiris était conservé dans chaque nome (cf. Brugsch, *D. Géogr.*, p. 1359) ; Diodore rapporte qu'Isis avait enfermé chacun de ces lambeaux dans une figure de cire et d'aromates déposée dans les temples (I, 21). Au temple de Denderah on a trouvé des textes relatifs à la fabrication de ces statues. Cf. A. Moret, *Rois et Dieux d'Égypte*, p. 88 sq.

6) Le texte donne par erreur « frères ».

7) Tant que le nom et le cœur vivent, le corps ne meurt point. Aussi les rites magiques s'efforçaient de les « restituer » au corps, lors des funérailles.

rison d'Horus, Thot passe à une objurgation plus pressante et s'adresse à la victime elle-même :

« (233) Réveille-toi, Horus ; ta protection (*sa*) est bien établie ; (aussi) tu réjouis le cœur de ta mère Isis. Les paroles d'Horus relèveront (234) les cœurs ; il a calmé celui qui était en peine[1]. Soyez heureux, habitants du ciel! Le fils Horus (235) a vengé son père. Recule, toi, venin! Puissante est la conjuration dans la bouche de Râ ; l'adversaire (236) meurt par le dieu grand :

« La barque (de Râ) s'arrête ; elle ne transporte point Aton hors de sa place d'hier, jusqu'à ce que (237) Horus soit guéri pour sa mère Isis, — jusqu'à ce que soit guéri le blessé pour sa mère pareillement.

« (238) [Maintenant][2] on aborde à terre, la barque s'approche, les matelots du ciel manœuvrent, l'équipage (239) de la barque touche aux murailles de Létopolis[3] pour qu'Horus soit guéri pour sa mère Isis, pour que (240) soit guéri le blessé pour sa mère, pareillement. [C'était] une détresse pour ceux qui étaient sur la rive (241) [que] le trouble, son état d'hier[4], pour qu'Horus soit guéri pour sa mère (242) Isis, pour que soit guéri le blessé pour sa mère pareillement. La chevelure de l'adversaire s'éloigne[5], avant que le moment[6] ait commencé (243), avant qu'on ait vu des formes à l'ombre[7],

1) Nous retombons ici dans le formulaire contre le venin, cf. *supra*, l. 6 sq.

2) Ici le miracle commence à se réaliser, la barque solaire se remet en mouvement. Je traduis dès lors *r senbi Hor* par « pour qu'Horus soit guéri », au lieu de « jusqu'à ce que » des phrases précédentes.

3) Capitale du 2e nome de la Basse-Égypte.

4) C'est-à-dire l'arrêt de la barque solaire. Au texte de Golenischeff, *Ä. Z.* 1876, p. 79, *ḫnn* désigne le trouble qui, à Héliopolis, résulte de l'éclipse *nin* au ciel. De même, ici, *ḫnn* désigne le contre-coup, sur terre, de l'éclipse momentanée. — Sur le mot composé *sn-mnt* « détresse », cf. Gardiner, *Admonitions*, p. 103.

5) Litt. « circule ». Tout ce passage décrit, en termes obscurs, l'éclipse évitée, conséquence de la victoire de Horus sur le scorpion et de Râ sur Seth. Quand le soleil disparaît au ciel, durant une éclipse, c'est que la chevelure (*šn*) de l'adversaire s'abat sur sa face ; pour faire cesser l'éclipse, il faut relever ou écarter cette chevelure (cf. Brugsch, ap. *Äg. Zeitschrift*, 1868, p. 32 ; Lefébure, *Les yeux d'Horus*, p. 87) ; c'est ce que me semblent exprimer les mots *phrer šen ḥr(t* du texte. (Cf. *Livre des morts*, CXLIX, l. 20 ; Lefébure, *l. c.*, p. 85).

6) C'est-à-dire : le moment de l'éclipse ; sur ce sens de *trj*, cf. Lefébure, *l. c.*, p. 87. Sur le sens de [hiéroglyphe] pour [hiéroglyphe], Brugsch, *W. S.*, p. 53.

7) C'est-à-dire : l'éclipse ne se produit pas.

ni jour ni nuit, pour qu'Horus soit guéri pour sa mère (246 bis) Isis, pour que soit guéri le blessé pareillement. Les deux portes (du Nil) étaient murées[1]; l'arbre *Shent*[2] dépérissait, la vie se retirait des vivants jusqu'à ce qu'Horus soit guéri pour sa mère Isis, (244) jusqu'à ce que soit guéri le blessé pareillement. »

Les lignes 233-243 ne sont point claires ; l'obscurité s'accroît encore de ce que la guérison d'Horus tantôt est acquise, tantôt reste en suspens. Aussi l'arrêt de la barque solaire est-il présenté tantôt comme une menace contre l'adversaire (l. 236-237), tantôt comme un danger d'éclipse évité (l. 240-245) ; et après avoir remis la barque en mouvement ; (preuve qu'Horus est guéri), le texte revient sur le passé et rappelle que le Nil ne coulait plus, que l'arbre d'Osiris périssait, que la vie s'écartait des hommes, jusqu'à ce qu'Horus fût guéri. Malgré cette confusion, l'idée générale reste saisissable : Horus sera sauvé, car le bouleversement total de la nature, conséquence de sa mort, doit être évité et le sera, grâce à Râ et à ses charmes magiques. — Nous arrivons maintenant à la conclusion du discours de Thot :

« Viens par terre, Venin ! les cœurs se réjouissent, la lumière circule. Moi je suis Thot, le fils aîné de Râ, à qui Toum et l'Ennéade divine a ordonné de guérir Horus pour sa mère Isis — et pour guérir le blessé pareillement.

« O Horus, Horus ! Ton *Ka* te protège[3] ; ta forme (*sam*) assure ta défense ; le venin, que tue sa propre flamme, est anéanti, par ce qu'il a piqué le fils de la Puissante. (245) Soyez sauvés, vous et vos maisons ! car Horus vit pour sa mère, — et le blessé pareillement. »

La guérison d'Horus intéresse l'humanité entière : tous

1) Le mot *tphtj* désigne les deux portes du ciel, les deux sources du Nil, etc. Pour le classement des lignes 246 a et bis et sq. voir Gol, p. 18, n. 2.

2) C'est une sorte d'arbre de vie, et, plus précisément l'acacia qui pousse sur la tombe d'Osiris et qui atteste sa résurrection. Voir le bas-relief publié par Devéria (*Œuvres diverses*, II, p. 125).

3) Sur le rôle du *Ka* comme génie protecteur, cf. A. Moret, *Mystères Egyptiens*, p. 201, 206.

bénéficient de l'intervention de Thot et doivent se réjouir. Voici le développement de cette idée :

« Isis, la déesse dit : « Tourne-lui donc sa tête vers les habi-
« tants des Marais, (ses) nourriciers de Pet et Depet (Bouto)
« — car ils ont imploré beaucoup, beaucoup, pour sauver
« l'enfant pour sa mère, pour sauver le blessé pareillement —
« en faisant qu'ils connaissent que mon *Ka* est derrière moi[1],
« comme (derrière) une malheureuse en sa ville.[2] »

Alors Thot dit (246[a]) aux grands dieux habitants des marais : « O nourriciers de Pet, qui frappent de leurs mains, et qui combattent de leurs bras pour le compte de ce grand sorti de leur sein! Voyez : (249 *bis*) la barque Mesktit s'approche avec la barque Mândit[1]. C'est qu'Horus est à vous, rappelé à la vie. Je vous annonce (247) qu'il est vivant. Je fais ainsi se réjouir ceux qui sont dans la barque Sekti, et les matelots (de Râ) naviguent, car cet Horus vit pour sa mère Isis, et celui qui est blessé vit pour sa mère, pareillement. Le Venin est anéanti en sa force. Certes, on louera l'ouvrier[3] (248) en son heure, quand il s'approchera[4] pour faire son rapport à qui l'envoya. Réjouis-toi Râ-Harmachis! Ton fils Horus est rappelé à la vie. La face de cet Enfant est une face d'éternité. C'est lui qui possède les faces qui font rebrousser chemin à ceux qui s'insurgent contre lui, de telle façon qu'il s'empare du trône des deux terres (comme) Râ au ciel, pour succéder (249[a]) à son père et réveiller sa face.

« La magie (*hekaou*) de sa mère assure sa protection, pour circuler à son gré, en montrant sa bravoure devant leurs faces.

« Je m'en retourne, à l'ordre (de Râ) ».

Thot a terminé son discours en faisant ressortir l'intérêt universel qui s'attache à la guérison d'Horus : les hommes comme les dieux doivent s'en réjouir, car ce qui a réussi pour Horus réussirait aussi pour chacun des habitants de la terre et du ciel. Avant de s'en aller, Thot rend justice à chacun de ceux qui ont contribué au résultat obtenu : il loue la force de Râ et la magie d'Isis, sans oublier la vertu magique qu'Horus recèle en lui-même.

1) *Mesktit* est la barque du soleil couchant ; *mândit*, du soleil levant.
2) Sur le « malheureux en sa ville », cf. Erman, *Denksteine*, p. 1104.
3) Lire *hem*; Thot fait allusion à son « œuvre magique ».
4) Litt. : « quand il opposera le rapport ».

Il nous faut revenir au tableau d'Horus sur les crocodiles, dont la signification apparaît mieux après l'explication du grand texte relatif à l'enfance d'Horus (cf. pl. I).

Au centre d'une sorte du naos dont le contour linéaire est seul indiqué, Horus enfant, tout nu, l'uræus au front et la tresse juvénile retombant sur l'épaule droite, foule aux pieds deux crocodiles qui retournent la tête (cf. l. 38) et maîtrise de sa main droite un serpent, un scorpion, une gazelle, de la main gauche, un lion, un scorpion, un serpent. Au-dessus, lui grimace une grosse tête de Bes dont la présence n'a point encore été expliquée. Elle est disposée de telle sorte qu'elle semble un *masque* destiné à s'adapter sur la tête d'Horus. Sur la face postérieure de la stèle nous trouverons une figure du dieu Shou, le dieu fils de Râ, souvent comparé à Horus fils d'Osiris ; Shou y apparaît la tête couverte de ce masque de Bes qu'Horus semble ici prêt à employer. Il n'est pas douteux que la présence de Bes ne soit indispensable car sur presque toutes les stèles de ce type à la figure d'Horus enfant est superposé le masque de Bes. Voici pourquoi Bes est ici. 1° L'Horus représenté vient de naître dans les roseaux de Bouto. Bes est près de lui dans son rôle de protecteur de la naissance ou de l'enfantement, tel qu'il nous apparaît dans les « temples de la naissance » (= *Mamisi*) où la reine met au monde le jeune Pharaon, et où Isis met au monde Horus ; là Bes, accompagné de Rerit, la déesse hippopotame, protège contre les mauvais esprits la mère et l'enfant[1]. Or Bes, escorté de l'hippopotame femelle, est représenté soit debout, soit accroupi dans son attitude caractéristique, sur les deux registres horizontaux qui encadrent notre tableau d'Horus enfant (pl. I, reg. VI, VIII). Nous avons donc ici sous les yeux une « naissance d'Horus » équivalente à celle représentée dans les *Mamisi* ; la présence de Bes et de Rerit s'y

1) Voir les figures ap. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 55 sq. Sur l'usage des masques, cf. *Rois et Dieux d'Égypte*, p. 28, 183.

explique de même façon. 2° Bes est, d'autre part, un dieu de la flamme (*bes*) ; dans les Mamisi il fait monter (*bes*) autour de l'enfant-dieu la flamme qui écartera de lui Seth et les mauvais esprits[1] ; or, notre stèle préconise la flamme solaire (*nesrit*) comme une des meilleures armes contre les démons et les reptiles ; au tableau symétrique de la face postérieure, Shou, coiffé du masque de Bes, apparaît entouré de flammes montantes et descendantes. 3° Enfin, Bes joue dans l'iconographie magique un rôle spécial, qui tient au caractère à la fois jovial et menaçant de sa large face barbue : comme l'a expliqué finement M. Perdrizet, à propos des statuettes alexandrines[2], les figures grotesques ou grimaçantes agissent contre les démons soit en les écartant par la peur, soit en les désarmant par le rire. En résumé, Bes est ici le protecteur de l'enfance d'Horus, la flamme qui assure la protection (*sa*), et l'être grimaçant ou hilare qui éloigne ou neutralise l'ennemi du dieu et des hommes.

Derrière Horus se trouve encore Râ-Harmachis, figuré par un dieu hiéracocéphale, enveloppé du suaire osirisien, et la tête coiffée du disque solaire ; il foule aux pieds un serpent « replié en intestins » (l. 1) ; il est derrière Horus pour assurer le *sa*. Deux symboles d'Horus naissant, à gauche le faucon sortant du lotus, à droite l'insigne de Nefertoum (les plumes de la couronne solaire sortant du lotus, et les deux *menat*, cf. *supra* p. 218), encadrent la figure centrale.

En dehors du naos, d'autres divinités assurent le *sa* d'Horus. Ce sont d'abord les deux yeux sacrés[3], munis de bras qui adorent. Puis à droite d'Horus, Isis foulant aux pieds le serpent replié, et percé, à la tête, d'un couteau. La déesse coiffé du disque lunaire entre deux cornes, protège, de ses deux mains, le naos d'Horus : derrière elle, un lotus

1) C'est ce que dit le texte gravé à Louxor et Deir el Bahari, sous le lit où Pharaon vient d'être mis au monde. Cf. Lefébure, *Œuvres diverses*, II, p. 396 sq.

2) *Bronzes grecs d'Égypte*, Collection Fouquet, p. 43.

3) Au tableau symétrique de la face postérieure, les deux Yeux ont des légendes explicatives (cf. p. 254).

épanoui porte la déesse Vautour du sud, Nechebit. Une ligne verticale relate son discours :

Dit par Isis, la grande, la mère du dieu : « Ne crains pas, ne crains pas, mon fils Horus ! car je suis derrière toi avec ta protection (*sa*), soumettant tout pays étranger[1] à ta face. — Et pour tout homme qui est blessé, pareillement. »

A gauche d'Horus, figure symétrique de Thot ibiocéphale, avec le même geste, foulant aux pieds un serpent replié qui a le couteau en tête. Derrière lui, sur un papyrus, la déesse Uræus du nord, Oudit. Légende derrière le dieu :

« Dit par Thot, le Seigneur de Hermopolis, « Je suis venu du ciel par l'ordre de Râ pour faire ta protection près de ton lit (*nema*)[2] chaque jour — et pour tout homme qui est blessé pareillement. »

Tranches (Pl. V-VI).

Nous avons épuisé les textes gravés sur la face antérieure et les quatre côtés du socle. La transition pour passer aux textes de la face postérieure est fournie par les légendes et figures gravées sur les deux tranches de la stèle. Chacune de ces tranches a reçu un texte, coupé en deux parties par des registres couverts de figures divines. A droite le lien avec la face antérieure est assuré par un court récit où Horus, piqué, réclame le secours de Thot (l. **89-100**) ; Thot répond par une conjuration contre les serpents (**101-123**). A gauche, après des généralités contre les reptiles (**123-137**), Thot lance une conjuration contre le scorpion (**133-162**). Il y a là un souci évident de composition et la préoccupation de rattacher ce récit aux précédents ; aussi rompons-nous avec le classement adopté par Golenischeff, qui a numéroté ces lignes comme si elles devaient se lire après les deux faces de la stèle.

1) L'étranger est par essence typhonien.

2) Allusion au lit sur lequel, dans les *Mamisi*, Isis accroupie met au monde Horus. Ceci confirme l'idée énoncée ici qu' « Horus sur les crocodiles » est essentiellement « Horus naissant » ; cf. l. **45**.

Sur la tranche du côté droit :

[**Horus piqué dans la campagne d'Héliopolis.**]

(**89**) Horus est piqué dans la campagne d'Héliopolis, au nord de (**90**) Hetephem[1], alors que[2] sa mère Isis était dans les Demeures Supérieures à faire une libation (**91**) pour son frère Osiris. Horus pousse son cri jusqu'à (**92**) l'horizon. Les gens qui étaient avec le Benou l'entendirent et les gardiens des portes (**93**) dans l'Ashed[3] auguste se lèvent alors à la voix d'Horus. (**94**) Il poussa un gémissement et le Ciel ordonna de guérir Horus. (**95**) Or celui-ci méditait : « Ma vie dépend (**96**) de ce que dit mon Asten[4] (Thot), (**97**) qui est dans le pays. Je frappe à ta chambre à coucher, j'entre (**98**) vers le Maître endormi : « On a violenté le fils Horus ! »

« Quoi! Quoi ! (**99**) Apportez-moi ici toutes choses pour tuer le venin qui est dans tous les membres (**100**) d'Horus, fils d'Isis, — et qui est dans tous les membres du blessé, pareillement. »

Le récit rendu obscur par le fait que les discours passent — sans avertissement — de la bouche d'Horus à celle de Thot (depuis : « quoi ? »). Cependant le sens général est clair. On voit que c'est un récit d'un autre épisode de l'enfance d'Horus ; la scène n'est plus à Bouto, mais à Héliopolis. C'est toujours à Thot qu'on a recours contre la piqûre de l'ennemi ; celui-ci est indéterminé ; est-ce un serpent, est-ce un scorpion ? Les textes qui suivent donnent les conjurations de Thot et contre les serpents et contre les scorpions ; sur la face postérieure de la stèle, il y aura en outre la conjuration contre le crocodile. Ainsi tous les dangers sont prévus.

(**101**) Adoration d'Horus pour le consacrer (*s-iaḫw*) ; dire (**102**) sur l'eau et sur terre.

1) C'est en effet une localité du nome d'Héliopolis, où se trouve une ville appelée « terre du Scorpion » ; peut-être en souvenir du mythe (Brugsch, *D. G.*, p. 546).

2) Ici *r* = l'auxiliaire *tw* (cf. Piehl, ap. *Aeg. Zeitschrift*, 1879, p. 32).

3) L'*ashed* est l'arbre sacré d'Héliopolis ; il donne parfois son nom au temple lui-même (Lefébure, ap. *Sphinx*, V, p. 71). Le Benou est le Phénix, l'oiseau sacré d'Héliopolis.

4) Sur ce nom de Thot, cf. *Aeg. Zeitschrift*, 1872, p. 108, et l'article de Maspero sur Thot-Ostanes, ap. *Etudes de mythologie et d'archéologie*, V, p. 161 sq.

Dit par Thot, le sauveur[1] de ce dieu ! (**103**) « Salut à toi, dieu fils de dieu[2] ; salut à toi, héritier fils de l'héritier[3] ; (**104**) salut à toi, taureau fils du taureau[4], né (**105**) de la vache divine ; salut à toi, Horus issu d' (**106**) Osiris, né d'Isis la déesse. [Je t'ai nommé par ton nom[5]] ; je t'ai sauvé par tes (**107**) magies (*hekaw*) ; je t'ai parlé avec tes charmes ; (**108**) je t'ai conjuré avec tes (propres) paroles qu'a créées (**109**) ton cœur, tous ces artifices[6] sortis de ta bouche (**110**) que t'a transmis ton père Geb, que t'a donnés (**111**) ta mère Nout[7] dont le dieu de Sechem[8] a instruit ta majesté, pour faire ta protection (*sa*), pour renouveler ta défense, pour sceller la bouche de (**113**) tout serpent qui habite le ciel, qui habite la terre, qui habite (**114**) l'eau ; pour faire revivre les hommes, pour tranquilliser les dieux, pour enchanter Râ (**115**) par tes hymnes. Viens à moi, vite, vite, (**116**) en ce jour. De même que tu fais naviguer la barque divine[9], puisses-tu repousser tout lion (**117**) sur la rive, tout crocodile sur le fleuve, toute bouche qui pique dans son trou. (**118**) Puisses-tu les rendre pour moi tels que des pierres de la montagne, tels que des tessons de (**119**) pots sur le sol[10]. Puisses-tu éloigner de moi le venin montant (**120**) qui est dans tous les membres du blessé (var : qui est dans tous les membres de tout homme et de tout animal). Il est sauvé du fléau par tes paroles (**121**) sur lui ; car voici qu'on proclame ton nom — en ce jour où se manifeste [pour moi] (**122**) ta force [par tes formules magiques

1) Le mot *shedj* avec le sens de *sauver*, sauveur, apparait fréquemment sur les stèles d'adoration aux dieux qui se multiplient à partir du nouvel empire (*cf.* Erman, *Denksteine...*, p. 1091, 1093, 1095, 1105). Un des textes parallèles donne ici : « Dit par celui qui se réveille (*res*) pour repousser l'adversaire », allusion à Thot qu'Horus alla chercher dans sa chambre à coucher (cf. *supra*, l. **97**).

2) Horus fils d'Osiris.

3) Horus est l'héritier d'Osiris, qui fut l'héritier de Geb. *Cf.* le texte publié par Erman, *Ein Denkmal...*, p. 926.

4) Osiris ; voir le Conte des Deux frères (Maspero, *Contes*[4], p. 16).

5) Addition d'un des textes parallèles (*Gol.*, p. 12, n. 6).

6) Sur ce mot *ḥmrww* voir Piehl, *Sphinx*, III, p. 82.

7) Plus exactement grand'père et grand'mère.

8) Letopolis, capitale du 2[e] Nome B. Ég., dont le dieu est Horus l'aîné, Haroeris.

9) Cf. *supra*, l. **209** sq.

10) Même phrase au Pap. magique Harris ; cf. Chabas, *Mélanges Égyptologiques*, III[e], p. 254. Litt. « par la rue ».

hekaou]; quand tu t'es dressé avec tes charmes (*iahou*), tu m'as fait revivre (**123**) celui qui était inanimé. (Aussi) te font des adorations (**124**) les *Rechitou*[1]; les Justifiés[2] t'adorent en tes formes; tous les dieux t'appellent (**125**) pareillement. Voici comment on proclame ton nom en ce jour : Moi je suis Horus Sauveur[3]! »

L'hymne qui proclame la gloire et la puissance d'*Horus Sauveur* est le texte qu'on retrouve le plus fréquemment sur ces stèles[4]. Il est donc d'une signification essentielle, que j'essaierai de mettre en lumière dans ma conclusion. Aussi ai-je choisi cette épithète d'Horus pour titre de cette étude. Je note ici que Thot charme simplement Horus et le défend par sa propre magie et son propre *nom*. Finalement Thot déclare qu'il est lui-même Horus Sauveur. Comment se fait-il qu'Horus ne puisse lui-même faire valoir ses propres ressources? C'est que le dieu a été pris à l'improviste, piqué par le scorpion ou le serpent, et mis hors d'état de se servir de sa magie ou de son nom. Thot, au contraire, dont la force est intacte, enlève à Horus cette arme de la magie, que celui-ci est incapable de manier à ce moment, et s'en sert contre tout adversaire : preuve à ajouter à celles que nous avons déjà fournies, que la magie d'un individu est quelque chose de concret, qui s'acquiert ou se perd, et qui peut être utilisé, même par un autre que son possesseur.

Sur la tranche du côté gauche de la stèle, autre texte contre les reptiles. Le magicien procède ici par intimidation de l'adversaire : il tente de lui persuader que l'individu en péril n'est point un homme : mais un dieu redoutable qu'on ferait bien d'éviter. Bien que cela ne soit pas dit expressément, le

1) *Cf. supra*, p. 228, n. 1.

2) Lire : *madtjie*.

3) Même formule (contre les crocodiles) au pap. magique Harris, VII, 12, (cf. Chabas, *Mélanges*, III*, p. 262). Sur les dieux appelés de ce nom de « Sauveur » *shed*, cf. Erman, *Aeg. Religion*[2], p. 180.

4) Golenischeff utilise treize variantes; Daressy (*Textes... du Caire*) en publie dix autres; j'en ai retrouvé une sur une stèle du Musée Calvet à Avignon (*Recueil*, t. XXXV, p. 55) et sur deux stèles du Musée Guimet.

discours, comme le précédent et le suivant, doit être dans la bouche de Thot.

[Contre les serpents.]

(126) « O ceux qui sont dans le trou (*bis*), qui sont à l'entrée du trou ; (127) ô ceux qui sont dans le chemin (*bis*), qui sont à l'entréedu chemin ! (128) [Lui, c'est] *Mnévis*[1] ; il s'approche de tout homme, de tout animal pareillement ; (129) lui, c'est *Sep*[2] ; il s'en va vers Héliopolis ; lui, c'est (130) le dieu *Scorpion*[3] ; il s'en va vers la Grande Demeure[4]. Vous ne le mordez pas ; lui, c'est (131) *Râ*. Vous ne le piquez pas ; lui, c'est *Thot*. Vous ne lancez pas (132) vos venins contre lui ; lui, c'est *Nefertoum*[5]. O tous serpents mâles (133) et femelles, tout animal *Intesh*, qui mordent de leurs bouches, (134) qui piquent de leurs queues, vous ne mordez pas (135) de vos bouches, vous ne piquez pas de vos queues ; (136) éloignez-vous de lui ! Vous n'agissez pas de vos flammes contre lui ; Lui, c'est (137) *le fils d'Osiris* ! Crachez [votre venin] (*bis — à répéter quatre fois*) ».

Thot s'efforce donc de persuader aux serpents et scorpions que l'individu en péril est un des dieux d'Héliopolis, et enfin Horus en personne. On retrouve de pareils subterfuges dans le culte funéraire dès les temps les plus anciens[6] ; aux textes des pyramides, le mort se défend des serpents en se faisant passer pour Hor, Geb, Râ, etc.[7]. Le résultat obtenu est que le reptile crache son venin (cf. *supra*, p. 225) et devient inoffensif.

Puis Thot revient au procédé direct et profère contre le scorpion une conjuration d'un type nouveau :

1) Le taureau sacré d'Héliopolis.

2) Sep (une des formes d'Osiris) avait un temple dans le nome héliopolitain (Brugsch, *D. g.*, p. 693).

3) Voir les dieux scorpions, pl. I, reg. II ; pl. III, reg. XI.

4) Nom du temple d'Héliopolis ; sur le dieu Scorpion dans le nome d'Héliopolis, *cf. supra*, p. 2.

5) Fils de Phtah et de Sechmet, fait partie de la triade de Memphis ; il joue souvent le même rôle que Thot, par rapport aux dieux solaires ; par ex. il « rapporte l'œil d'Horus égaré » (Brugsch, *Religion*, p. 524).

6) Cf. A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 193.

7) *Pyr. d'Ounas*, l. 305, 545, 549 ; *Teti*, l. 312.

(138) Moi, je suis Thot, je suis venu du ciel pour faire la protection (*sa*) d'Horus, (139) pour repousser le venin du Scorpion, qui est dans tous les membres d'(140) Horus.

Ta tête est à toi, Horus! car elle est solide sous la (141) grande [couronne].

Ton œil est à toi, Horus! car c'est toi (142) Horus, fils de Geb, le seigneur des Deux Yeux parmi l'Ennéade.

Ton nez est à toi, (143) Horus! car c'est toi Horus l'aîné, (Haroeris) fils de Râ. Tu ne respires pas (144) de souffles embrasés.

Ton bras est à toi, Horus! (145) et ta force est grande pour égorger les ennemis de ton père.

Tes jambes (146) sont à toi, Horus! Tu prends la dignité de ton père (147) Osiris, et Phtah t'a donné l'usage de ta bouche, au jour de (148) ta naissance.

Ton cœur est à toi, Horus! Aton (149) fait ta protection (*sa*).

Ton œil est à toi, Horus! Ton œil droit (150) est Shou, ton œil gauche est Tefnout, ces enfants (151) de Râ.

Ton ventre est à toi, Horus! Les enfants divins qui sont (152) en lui[1], le venin (*litt.* : l'eau) du scorpion ne peut s'en saisir.

Tes forces sont à toi (153) Horus! La force de Seth n'existe pas devant toi.

Ton phallus (154) est à toi, Horus! car c'est toi le taureau de sa mère, le protecteur de (155) son père, celui qui donne sa succession à ses enfants (156) pour la suite de chaque jour.

Tes cuisses sont à toi, Horus! (157) et tes forces mettront à mort les ennemis de ton père.

(158) Tes jambes sont à toi, Horus! Chnoum (les) a bâties[2], (159) Isis (les) a vêtues.

Tes pieds sont à toi, (160) Horus! Et les neuf peuples de l'arc tombent sous tes pieds, car tu as conquis (161) le Sud, le Nord, l'Occident, l'Orient. Et l'on te voit (162) pareil à Râ (4 fois).

Et celui qui est blessé, pareillement.

Au point de vue de la forme, l'incantation est du type des formules funéraires récitées au moment où l'on reconstitue membre à membre le corps du défunt, assimilé à Osiris dé-

1) Les quatre fils d'Horus, Amset, Hâpi, Douamoutef et Qebehsenouf, qui protègent les entrailles d'Osiris enfermées dans les vases canopes, personnifient ici les entrailles mêmes ; c'est ce que disent expressément des textes cités par Golenischeff, p. 14, n. 9.

2) Chnoum modèle les hommes sur un tour à potier.

membré ; la rédaction la plus ancienne se trouve en raccourci aux textes des Pyramides[1].

La conclusion logique de cette opération est donnée dans un papyrus du Louvre : « Isis et Nephthys disent : tu as pris ta tête, tu as rassemblé tes chairs, tu as réuni tes membres, tu as reconstitué ton corps »[2]. Le blessé se trouve ici comparé à un Horus non pas vivant et triomphant, mais démembré comme Osiris, puis reconstitué et ranimé par Thot et les autres dieux de la famille osirienne[3]. C'est une nouvelle allusion au mythe du dieu jeune, mis à mort par les puissances mauvaises et ranimé grâce aux ressources de la magie[4] ; le sacrifice d'Horus est ici la condition nécessaire de son rôle de Sauveur.

Face postérieure (Pl. III-IV).

Les textes gravés sur les tranches de la stèle sont épuisés. Nous arrivons à la face postérieure du monument (pl. III-IV). Tout en haut un tableau et des légendes font pendant au tableau qui représente Râ, au sommet de la face antérieure. Nous avons ici une figure composite : un corps d'homme debout, vêtu du pagne court, chaussé de sandales[4] ; les deux bras tiennent le sceptre 𓌀 et la vie ☥ : au cou, pend une amulette en forme de cœur ; appliqué sur la face est le masque de Bes. La coiffure, très compliquée, est en forme de naos, surmonté de cornes de bélier, et d'une figure qui représente le dieu des millions d'années 𓁨 au sein d'une haie de couteaux ; du naos sortent, à mi-corps, des silhouettes de vache ou gazelle, que menace le couteau du sacrifice (à gauche). Ajoutez dans le dos du dieu un plumage d'oiseau

1) Pyr. d'*Ounas*, l. 476 (cf. *Pepi II*, l. 746) « Ton cœur est à toi, Osiris ; tes jambes sont à toi, Osiris ; ton bras est à toi... ».

2) Pierret, *Études Égyptologiques*, I, p. 27-28.

3) A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 179 ; *Rituel du Culte divin*, p. 34.

4) Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 60 sq.

(*Bi*), quatre ailes étendues et deux bras supplémentaires, étendus aussi, et tenant par faisceaux, des épieux d'Horus, des couteaux, les symboles de vie, stabilité, force, [hieroglyphs], le tout mêlé à deux serpents. Ce dieu foule aux pieds une sorte d'aire fermée où sont emprisonnées *sept*[1] espèces animales dangereuses, un lion, deux serpents, un loup, un crocodile, un scorpion, un porc, une tortue. Tout autour du dieu des flammes montent et descendent, et les deux Yeux sacrés, à droite et à gauche, munis de bras, adorent. Il y a une légende derrière chaque œil sacré :

A *droite* :

« L'œil droit (occidental) est plein de ses ressources, de ses provisions ; aussi la statue (du dieu) est-elle bien établie sur son siège, les Uræus (de sa couronne) éclairent-elles l'horizon occidental du ciel, adorant ceux qui sont au ciel, les dieux, dont la face s'exhausse de la couronne blanche et de la couronne rouge.

« O âme vivante, si Râ vit, le roi du Sud et du Nord Senedem-ab-Râ Setep-en-Amon vit aussi, et réciproquement. »

A *gauche* :

« L'œil gauche (oriental) est muni de ses beautés (rayons) ; il renaît chaque mois et chaque demi-mois. Celui qui réunit ses deux bras derrière soi-même[2] (?), le dieu Shou, il porte en l'air la barque de l'œil et les dieux en leurs courses. Si l'œil est sauf, le fils de Râ Nectanébo est sauf, et réciproquement. »

Dans ces textes obscurs, se mêlent les allusions au rôle des deux Yeux, à la fois personnification du Soleil (droit) et de la Lune (gauche) ; créateurs de toutes choses et des offrandes (œil d'Horus) ; uræus de la couronne divine ; voyageant dans la barque du Soleil. Il en résulte, du moins, que la figure centrale est l'âme (*bi*) [hieroglyph] de Shou, le fils du Soleil, qui personnifie l'Air, cette colonne qui sépare le ciel et la terre, et

1) Sur ces sept bêtes ou espèces malfaisantes, cf. Lefébure, *l. c.* p. 52.
2) Geste de protection (?).

soutient, haut dans le ciel, la barque solaire des millions d'années (représentée ici par le naos-couronne). Au papyrus magique Harris, plusieurs hymnes à Shou définissent le rôle de ce dieu ; c'est le « substitut de Râ », « le grand magicien », « pareil à l'Enfant sur le siège de son père (= Horus) » ; c'est lui qui, comme dieu de l'air, fait voguer, d'un bon vent, la barque solaire, il dissipe les tempêtes, éclaire la nuée obscure, et renverse tous les ennemis de Râ, en particulier les crocodiles ; il conduit l'œil de son père Râ, à travers le ciel »[1]. Tous ces traits s'appliquent au mieux à notre tableau. Shou se *substitue* ici à Râ de la face antérieure ; il rappelle aussi, par sa présence, que l'univers entier est intéressé à la lutte contre les reptiles. S'il a pris la face de Bes, c'est pour effrayer l'ennemi par le masque au rictus menaçant ; Horus, auquel on compare Shou, fera de même et se servira aussi du masque de Bes pour écarter ses ennemis (voir plus haut, p. 245) ; Shou comme Horus porte le titre de *Sauveur* (Shed[2]). La formule finit par l'équation magique : « si le dieu vit, Pharaon vit ». Le dieu et le roi sont réciproquement liés par le souci de la conservation et intéressés l'un à fournir le culte, l'autre à protéger l'homme et l'univers.

Osiris sauvé des crocodiles.

Tandis que sur la face antérieure les textes visent à protéger l'homme qui marche *sur terre* des piqûres des serpents (les « fils de la terre ») et des scorpions, la première formule de la face postérieure se propose la protection de l'homme qui va *dans l'eau* ou *sur l'eau*. Il y a là une symétrie certainement voulue. La voie d'eau n'était pas moins fréquentée en Égypte que la voie de terre, et pouvait être tout aussi dangereuse à cause des crocodiles ; aussi le chapitre qui suit est-il

1) Voir *Pap. magique Harris*, ap. Chabas, *Mélanges Egyptologiques*, III, 2, p. 245-249, 252 sq.
2) Cf. Erman, *Religion égyptienne*, trad. fr., p. 110 et 226.

reproduit presque aussi souvent que l'hymne à Horus Sauveur. Golenischeff cite onze textes-variantes, et Daressy l'a retrouvé neuf fois sur les monuments du Caire[1]. Le texte est de première importance. C'est que l'homme qui va sur l'eau, ou dans l'eau, évoque immédiatement le souvenir du grand *noyé* de la légende, l'Être-Bon, Osiris. Après une invocation à Râ, c'est Osiris qu'on met en scène pour jouer sur l'eau le rôle de Sauveur dévolu à Horus sur terre.

(38) O vieillard qui se rajeunit en son temps — (répéter) 4 fois — veillard qui se refait enfant[2], donne que Thot vienne à moi, à ma voix! ah! qu'il écarte de moi Nehaḥer[3] le crocodile.

C'est Osiris qui est sur l'eau et l'œil d'Horus est avec lui. (39) le grand Scarabée s'étend sur lui, le dieu à la main puissante, qui enfante les dieux dès l'enfance, (aussi) celui qui est sur l'eau sort-il sain (et sauf). Si l'on approche de celui qui est sur l'eau, on approche de l'Œil d'Horus qui pleure. Arrière, (40) vous! habitants des eaux (crocodiles et poissons), cet adversaire, mort ou morte, ennemi ou ennemie quelconque[4]. Ne levez pas vos têtes, habitants de l'eau, si Osiris s'approche de vous, menez-le vers Mendes[5]. Murez les bouches, (41) fermez vos gosiers! Arrière, ennemis! ne levez pas vos têtes vers celui qui est sur l'eau (*var.* : ou vers celui qui est blessé), qui est Osiris et que Râ enlève jusqu'à sa barque, pour voir les dieux de Ḫerâhât[6], les seigneurs du Douat, qui se tiennent prêts à couper si Nehaḥer vient (42) près d'Osiris. Celui-ci est sur l'eau, l'œil d'Horus au-dessus

1) La stèle du Musée Calvet, déjà citée, donne la conjuration contre les crocodiles symétriquement à l'hymne à Horus-Sauveur (*Recueil de travaux*, t. XXXV, p. 55 sq.). Cf. aussi, Wreszinski, *Aeg. Insch. Wien*, p. 146.

2) C'est le soleil que désignent ces épithètes antithétiques. Au papyrus magique Harris (IV, 5) Amon-Râ Harmachis est appelé « vieillard qui se rajeunit » ; on voit, sur un plafond d'Edfou, Râ figuré dans chacune des douze heures du jour sous la forme d'un enfant qui devient peu à peu adolescent, adulte, vieillard. Cf. Maspero, *Histoire*, I, p. 89. La même antithèse caractérise la lune. Sur la stèle de Ramsès IV à Abydos, on lit : C'est toi la lune au ciel, dit-on à Osiris ; certes tu rajeunis à ton gré et tu vieillis à ta volonté », (l. 5).

3) « Celui qui retourne la tête », attitude des monstres qui ne peuvent supporter l'éclat de la face des dieux ou du soleil. Cf. pl. I.

4) Ce passage se retrouve au *Pap. magique Harris*, IX, 6.

5) C'est-à-dire : Au lieu de combattre le dieu, servez-le et menez-le à sa ville.

6) Babylone, au sud d'Héliopolis.

de lui, pour renverser vos faces en vous mettant sur le dos. O habitants de l'eau (poissons et crocodiles), c'est Râ qui scelle vos bouches; c'est Sechmet qui ferme vos gosiers; c'est Thot qui coupe vos langues; (43) c'est Ḥeka[1] qui aveugle vos yeux; ces quatre grands dieux qui font la protection (*sa*) d'Osiris, ce sont eux qui font la protection de celui qui est sur l'eau, de tout homme, tout bétail qui est sur l'eau, (44) en ce jour de protection. Habitants de l'eau, la protection (*sa*) du ciel, où est Râ, la protection du dieu grand dans le cercueil (Osiris), telle est la protection de celui qui est sur l'eau.

Le magicien invoque Râ, le supplie d'envoyer Thot, son messager (cf. *supra*, l. **207**) pour écarter le crocodile; car l'homme qui est sur l'eau n'est autre qu'Osiris, jeté au fleuve par Seth. Devant le souvenir du grand « noyé » (*mehj*) toute autre légende s'efface, et « Horus noyé » qu'on a évoqué précédemment (*supra*, l. **202**) cède la place à Osiris. De même que les autres épisodes de la légende d'Osiris, celui de l'immersion au Nil du cadavre divin n'apparaît dans les textes hiéroglyphique que sous forme de brèves allusions[2]; nulle part nous n'avons un récit détaillé qui puisse être comparé aux traditions rapportées par Diodore (I, 22) et surtout par l'auteur du *De Iside* (13 et 18)[3].

Si brèves qu'elles soient, les données de notre texte ont donc leur intérêt. Ici, comme dans les autres papyrus magiques, *Nehaher* le crocodile est considéré comme au substitut de Seth : « Makai, fils de Seth! » trouve-t-on au papyrus magique Harris[4]. Mais les poissons aussi sont considérés comme typhoniens[5]. Autour d'Osiris immergé, l'œil d'Horus, c'est-à-dire Horus en personne et quatre grands dieux (remplaçant ici les quatre fils d'Horus, gardiens des canopes où

1) Le dieu de la magie.

2) Texte de Shabacon. Erman, *Ein Denkmal...*, p. 933, 943.

3) Cf. Lefébure, *Osiris à Byblos* (*Sphinx*, V-VI); A. Moret, *Rois et Dieux d'Égypte*, p. 83 sq.

4) IX, 6 (Chabas, *Mélanges*, III, 2, p. 287).

5) On se rappelle l'épisode de l'oxyrrhynque dévorant le membre d'Osiris (G. Maspero, *Contes populaires*[4], p. 10).

sont les entrailles d'Osiris) font bonne garde. Ils protègent aussi tout individu qui traverse l'eau ou qui tombe au fleuve, et même le bétail exposé au même danger d'être dévoré par les crocodiles. Le Nil était certainement, à l'époque antique, infesté de sauriens. Sur les bas-reliefs memphites le crocodile et l'hippopotame tiennent généralement leur rôle dans tout tableau représentant une navigation sur le Nil, ou le passage à gué par les troupeaux et si ceux-ci échappent à la gueule du « fils de Seth », c'est que le berger possède les formules magiques et « une face puissante » contre l'ennemi[1]. De là, l'antiquité certaine des formules telles que celle-ci.

La conjuration va changer de ton et prendre un caractère épisodique qui nous ramène à Horus.

« Une grande voix crie dans le temple de Neith[2]; une voix s'élève dans le temple, (45) un grand cri dans la bouche de la Chatte. Les dieux et les déesses (disent) : « Qu'est-ce, qu'est-ce ? » et : « (c'est) le poisson *Abed*, il est né[3] ». Eloigne de moi ta venue, ennemi ! Je suis Chnoum seigneur de Herourt[4], garde (46)-toi de renouveler le carnage une seconde fois, en raison de ce que tu as fait[5] par devant la grande Ennéade divine. Arrête-toi, éloigne-toi de moi, je suis un dieu. Haï, Haï ! Ah ! (Râ) n'as-tu pas entendu (47) la voix et le grand cri, la nuit, sur la rive de Nedjt, la voix et le grand cri de tous les dieux et de toutes les déesses en lamentation sur la violence (*Ken*) commise contre toi par les méchants ennemis ? Voici que (48) Râ est terrible de colère à ce sujet ; il ordonne de te couper en morceaux. Arrière, toi ! l'impie ! Haï, haï ! »

1) Cf. Maspero, *La culture et les bestiaux*, ap. *Etudes égyptiennes*, p. 107 sq.

2) La scène est donc à Saïs.

3) Cf. Lepsius, *Denkm.* III, 194, 7. « Le dieu dont on dit : c'est lui, il est né pour nous »

4) Un des noms de la métropole du XVI[e] nome (Haute-Égypte) celui de la Gazelle, où Chnoum est adoré (Brugsch, *D. G.*, p. 5, 24) conjointement avec Horus faucon dressé sur le dos d'une gazelle typhonienne ; cette figure est reproduite sur notre stèle, pl. III, reg. XI.

5) Cf. le *Papyrus magique* 3239 du Louvre, publié par Chassinat, *Recueil de travaux*, XIV, p. 14 sq. : « O celui semblable à Seth, le fléau (*nâi*)... le serpent mauvais... qui vient... pour faire la grande violence (*ken*) à nouveau, comme il a fait cet acte contre Osiris, jadis, quand il l'a noyé dans l'eau... ».

L'épisode raconté ici n'a pas de lien apparent avec ce qui précède ; il semblerait qu'il faisait partie d'un récit plus développé, dont nous n'aurions ici qu'un extrait ; cependant, comme plusieurs textes donnent le même arrangement, il faut chercher une interprétation qui s'adapte à la conjuration contre le crocodile. Le blessé est censé crier au secours d'une voix forte ; pour que ce cri soit efficace, il doit d'une part effrayer l'ennemi, d'autre part attirer au blessé le secours des dieux. Le magicien déclare que la voix qu'on entend n'est point celle du blessé mais celle d'une divinité, et il présente deux suggestions : 1° c'est le cri de la Chatte qui met au monde Horus sous une forme appropriée à l'action qui est censée se passer dans l'eau, c'est-à-dire sous forme du poisson *Abed*[1] ; donc au blessé, on substitue Isis enfantant[2], protégée, comme d'usage, par les dieux de la magie ; 2° ou bien c'est la grande lamentation d'Isis, Nephthys, Thot, Anubis découvrant Osiris noyé, dont le corps a été rejeté par le Nil sur la rive à Nedjt[3] ; au blessé, on substitue cette fois-

1) *Infra*, l. **77-78**, le poisson *Abed*, allaité par la Chatte dans le temple de Neith, est appelé « frère d'Horus », par conséquent fils d'Isis. Un papyrus magique de Leyde, cité par Golenischeff (p. 7, n. 16) dit que le « poisson Abwd d'or est sur la rive de l'étang sacré de Râ » ; lui est-il arrivé le même accident qu'à Osiris ? Au papyrus de Nesi-Amsou, tantôt le poisson Abed pur est séparé de la barque de Râ (XIX, 14), tantôt le poisson Abed doré y est installé (XXXII, 8-9). Au *pap. Ebers* (CIII, l. 1-2), on associe le poisson Abed doré à Horus. Il joue un rôle prophylactique au *rouleau magique de Leide* (Pleyte, p. 93). C'est un doublet d'Horus, né pour sauver les hommes.

2) De même, pour protéger une femme en couches, le magicien déclare : « c'est Isis qui va enfanter Horus » (Pleyte, *Étude sur un rouleau magique de Leide*, p. 142.)

3) *Nedjt* est la localité où fut retrouvé le corps d'Osiris ; d'après un texte daté de Sabacon, mais de rédaction ancienne (Erman, *Ein Denkmal memphitischer Theologie*, p. 935) Nedjt est en Basse-Égypte. Les textes les plus anciens mentionnent la lamentation des dieux à Nedjt : *Pyr. de Pepi* II, l. 1263 : « Isis et Nephthys ont trouvé Osiris comme son frère Seth l'avait abattu (*nedj*) à terre à *Nedjt*... » ...« ta grande sœur Isis qui t'embrassa quand elle te trouva couché sur le côté, sur la rive de *Nedjt* (*ib.* l. 868 sq.) ». Le rituel des Veillées d'Osiris fait parler ainsi Isis : « j'ai parcouru *Nedjt* dans la nuit, j'ai cherché ...celui qui est dans l'eau ...dans cette nuit de la grande détresse ; j'ai trouvé le *noyé de la terre* de la première fois ...j'ai crié jusqu'au ciel et jus-

ci Osiris défendu par sa famille divine. Dans les deux cas, l'adversaire, mis en fuite, doit renoncer à toute idée de renouveler la mise à mort d'Horus et d'Osiris ; bien plus, Râ furieux, ordonne son supplice.

[Deuxième épisode de l'enfance d'Horus à Bouto.]

Un trait vertical indique la fin du chapitre. Le texte qui suit nous donne un long récit mythique analogue comme intérêt et comme utilité à celui que nous avons eu plus haut ; il commence *ex abrupto*, mais un duplicatum conservé sur un papyrus du British Museum[1] donne le titre :

« *Chapitre de conjurer le Scorpion* ».

(48) Moi, Isis, je sortais de la résidence que m'a donnée mon frère (49) Seth, quand Thot, le grand dieu, chef souverain de Maât dans le ciel et la terre, m'a dit : « Viens, ô toi, déesse Isis, car il est bon, certes, d'écouter[2], celui-là vit qu'un autre guide. Cache-toi avec (ton) fils enfant; (50) et, lui qui vient vers nous, son corps sera vigoureux[3], sa force se révèlera toute, et tu feras qu'il se place sur le trône de son père dont il a défendu la dignité de régent des Deux Terres. »

Comme je sortais au moment du soir, sept scorpions sortent (51) derrière moi. Ils dardent contre moi le dard : *Tefen*, *Befen* derrière moi (*bis*)[4]; *Mestj*, *Mestjf* sous ma place; *Petj*, *Tetj*, *Matj*, commandent mon chemin. Je crie vers eux fort,

qu'aux habitants du Douat .. je pleure et je crie sur les hauteurs de Nedjt... ...O vous dieux pères, déesses mères, lamentez-vous de ce que vous entendez ...pleurons-le (Osiris), lamentons-nous, pleurons-le car il est abandonné... ». (Cf. A. Moret, *Mystères Egyptiens*, p. 24 sq.).

1) Golenischeff cite les variantes de deux duplicata : *Le papyrus Hay* n. 9965 du British Museum, et la stèle A 1053 de Leide.

2) Proverbe signifiant : il faut toujours écouter un bon conseil. (Cf. Golenischeff, *Naufragé*, l. 18). La stèle de Leyde donne « L'un vit que son *ka* guide », confusion entre *ka* et *ki* (l'autre).

3) Je traduis au futur, puisque le triomphe d'Horus est subordonné à sa victoire sur Seth dans le danger actuel.

4) Isis connaît les noms des scorpions, donc elle a prise sur eux. Notons qu'il y a *sept* scorpions comme sept fées Hathor dans les contes (Maspero, p. 13 et 197 ; Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 52). Cf. la stèle magique 9402 du Caire (revers 3e registre) où l'on voit Petj, Tetj, Mes (*sic*) devant Isis, et Mestj, Mestjf sous ses pieds ; les deux autres manquent (Daressy, *Textes et dessins magiques*, pl. III).

(52) fort ! Ma parole circule dans leurs oreilles comme[1] (dans celles de) gens qui savent obéir[2], qui implorent la force[3], qui distinguent le fils de l'homme d'un misérable[4] : « Vos faces à bas ! Gardez-vous de guider celui qui était en quête de moi (Seth), jusqu'à ce que nous parvenions (53) à Pesoui, la ville des Deux Sandales, commencement des marais[5]. » J'arrivai au harem des femmes de l'Homme[6]; mais la Matrone[7] m'avait aperçue de loin ; elle ferma (54) ses portes devant moi, car elle s'inquiétait en son cœur, de ceux qui étaient avec moi (les scorpions).

Ceux-ci complotèrent là-dessus et déposèrent leur venin à ce moment sur le dard de Tefen[8].

1) Phrase très obscure, qui est répétée plus bas, l. **64**, avec une variante ; Golenischeff traduit *m* (qui introduit chacune des trois sections de la phrase) par l'impératif négatif (p. 8, n. 17) ; je ne puis accepter cette interprétation ; la variante de la l. **64** indique que derrière *m* il y a des épithètes, plutôt méprisantes, appliquées aux scorpions : *m* est donc une préposition introductive.

2) La stèle de Leide donne, d'après Golenischeff, *km* (noir) à la place de *ṭm* (obéir) ; ce peut être une erreur de copie. Sinon, il faudrait traduire cette variante : « des gens (qui) connaissent le noir (c'est-à-dire : qui reconnaissent Horus), qui implorent le rouge (*dšr*, c'est-à-dire : qui invoquent Seth) ». Cf. l. **64**.

3) Litt. « le rouge », couleur de Seth, par conséquent symbole de la violence, de la force brutale. Osiris et Horus, dieux du Nil et de la terre féconde, s'opposent à Seth dieu du désert, comme la terre noire ou sable rouge du désert. Sur le rouge, couleur de Seth-Typhon, cf. Diodore, I, 88 ; *De Iside*, 31. On sacrifiait, comme victime typhonienne, le taureau rouge (*Livre des morts*, CXLIV, 28 ; *Denderah*, IV, 85) ; on figurait Seth avec une statuette de cire rouge (*Recueil de travaux*, XVI, p. 114). Par contre, les taureaux osiriens d'Héliopolis et d'Athribis étaient *noirs* (Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 15).

4) « Le fils de l'homme » dans les *Ecritures* est le Messie (Matthieu, XXV, 31). L'expression a-t-elle ici le sens messianique, comme au papyrus de Petrograd (*Recueil de trav.*, XV, p. 89) ? Cela n'est pas impossible, mais non certain. Cf. *infra*, p. 286 et Gardiner, *Admonitions*, p. 30, 35.

5) Sur les marais de Bouto, cf. *supra*, p. 234. Sur les villes nommées ici, cf. Brugsch, ap. *Aeg. Zeitschrift*, 1879, p. 14 sq.

6) Même expression au Livre des morts, CXXV, 14 (cf. Wiedemann, ap. *Sphinx*, XIV, p. 39). Lefébure (*Œuvres diverses*, I, p. 193) remarque qu'un temple à Sebennytos s'appelle d'un nom pareil. « L'Homme » serait peut-être ici un nom d'Osiris, dieu principal de Bouto, avec Isis pour femme et Horus pour fils.

7) *Shepsit* « l'auguste » ; c'est aussi un nom d'Isis au pap. de Nesi-Amsou (XVII, 7).

8) La première attaque des scorpions a été déjouée par la formule d'Isis, l. **52** sq. D'où nécessité d'une nouvelle attaque combinée.

Une pauvre femme de pêcheur m'ouvre alors sa porte; on entre dans la maison du malheur (55); Tefen entre sous les battants de la porte, et il pique le fils de la Puissante[1]. Le feu[2] jaillit dans la maison de la Puissante, et il n'y avait point d'eau là pour l'éteindre. Alors le ciel se met à pleuvoir dans la maison de la Puissante, bien que ce ne fut pas la saison.

(56) Or, quant à celle qui ne m'avait pas ouvert la porte, son cœur s'attristait beaucoup de ne pas savoir si Horus était vivant. Elle fit le tour de sa ville en appelant, mais il n'y eut personne qui vint à sa voix. Mon cœur était anxieux à cause de l'Enfant, pour faire revivre l'enfant sans péché. (57) Je l'appelai (elle) en ces termes : « Viens à moi, viens à moi; ta bouche est puissante avec la vie, moi, je suis une fille, savante en sa ville[3], qui écrase le mal avec sa formule, que m'a apprise mon père[4], pour que je sache, moi, sa fille (58) chérie, de sa chair. »

Et Isis a posé ses mains sur l'enfant pour faire revivre celui qui est inanimé : « Venin de Tefen, viens! Sors sur la terre, ne progresse pas, ne pénètre pas.

« Venin de Befen, viens! sors sur la (59) terre; je suis Isis, la déesse, maîtresse de la magie, qui crée la magie, l'initiée[5], celle qui dit les paroles (magiques); tous les reptiles qui piquent m'obéissent[6]. Tombe, à bas!

« Venin de Mestj, tu ne te précipites pas!

« Venin de Mestjf, tu ne montes pas!

« Venin de Petj, de Tetj, tu n'approches pas!

(60) « Matj, tombe, à bas, bouche qui pique! »

Voilà ce qu'a dit Isis, la déesse, la grande magicienne qui commande aux dieux, à qui Geb a donné (61) ses charmes pour repousser le venin en son moment.

« Sois repoussé, détourné; arrière! Venin, ne monte pas vers le Ciel, conformément (62) à la parole de celle qu'aime Râ, de l'œuf de l'oie Smen[7], sortie du sycomore[8]. Puissantes sont mes paroles, qu'on crie dès (63) le soir. Je vous le dis : Je suis seule dans les roseaux[9] (mais), plus puissante que

1) *Ouarit*, surnom d'Isis, par ex. au Pap. de Turin.

2) Litt. « sort ». Le venin est assimilé au feu. *Cf. supra*, p. 251.

3) Ou « princesse en sa ville » ? en corrigeant *rekit* en *repâit* (*cf.* l. **182**).

4) C'est-à-dire le dieu Geb. Les formules de Geb sont déjà citées l. **60**.

5) *Iahwt*. Cf. Moret, *Mystères égyptiens*, p. 4.

6) Cf. l. **52**, les scorpions comparés à des gens qui « savent obéir ».

7) L'oie *Smen* est une des formes d'Amon-Râ; l'œuf = l'enfant d'Amon-Râ.

8) Le sycomore est l'arbre de Nout la déesse du ciel; l'expression équivaut à « fille de Nout ». Cf. A. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 91.

9) Sur cet état d'isolement, cf. *supra*, p. 313.

(tous) ceux qui sont dans les pays (64) tels que des eunuques[1] obéissants, qui implorent le Rouge (Seth), en regardant vers les matrones dans leurs maisons[2]. Vos faces à bas, sur le champ, jusqu'à ce que (65) nous parvenions aux cachettes de Chemmis ».

Ah ! l'Enfant vit et le Venin est mort (de même que) Râ vit et le Venin est mort ; certes, Horus (66) est guéri pour sa mère Isis ; — certes, celui qui est blessé est guéri pareillement.

Le feu est éteint[3] ; le ciel est en paix (67) grâce à la formule d'Isis la déesse.

« La Puissante est venue, et elle m'a apporté son bien, car elle a rempli la maison de la pauvre pêcheuse, au gré[4] de la pauvre pêcheuse, (68) pour m'avoir ouvert sa porte. Car[5] la Puissante s'était affligée de la catastrophe[6] dans la nuit, seule, elle avait compris sa parole[7] (d'Isis) que son fils (69) était piqué. Elle apporta donc son bien en échange (compensation) de ce qu'elle ne m'avait pas ouvert.

Ah ! l'enfant vit, le Venin est mort ; certes, Horus (70) est guéri pour sa mère Isis ; — certes, tout homme qui est blessé est guéri pareillement.

C'est le pain de froment qui détruit le Venin (71) ; celui-ci recule. C'est le sel brûlé des feuilles de palmier[8] qui annihile la brûlure dans les chairs[9].

[On dit ce chapitre sur un pain de froment, pétri avec du sel et bien levé][10].

Ce long texte présente cette particularité qu'Isis sauve son

1) Répétition partielle de la phrase (l. **52**) qui, caractérise l'impuissance des partisans de Seth, ennemis d'Horus, ici des scorpions. Seth est le type de l'eunuque, car Horus l'a châtré (*Livre des morts*, XVII, 26 ; *cf. de Iside*, 55). Sur le terme eunuque, dans le sens de poltron impuissant (notre *capon*), cf. Lefébure, *Œuvres diverses*, I, p. 138 sq.

2) C'est-à-dire qu'ils cherchent du secours auprès des femmes (?).

3) Voir *supra*, l. **55**.

4) Litt. : « au *ka* », suivant la nature, ou le désir.

5) Ici *r* est pour *tw*.

6) *šenen* est-il ici pour *ḥenen* ? Le manque de déterminatif rend la chose hypothétique ; *ḥenen* s'applique aux catastrophes qui accompagnent l'éclipse, le meurtre d'Osiris, les attentats de Seth. Cf. p. 242 n. 4.

7) Litt. : « elle avait goûté sa bouche » ou « sa parole ».

8) Cf. Loret, *Flore pharaonique*[2], p. 35.

9) Variante du texte de Leide : « Certes, Horus est guéri pour sa mère Isis par le pain de froment, levé ; le Venin, il recule grâce au sel ».

10) Addition du texte de Leide. Sur le sens du mot *feti* « lever », cf. Loret, ap. *Recueil de travaux*, XI, p. 122 sq.

fils Horus non plus avec l'aide de Thot, comme au récit symétrique de la face antérieure de la stèle, mais par ses seules ressources, les formules magiques que lui a enseignées son père Geb. A plusieurs reprises on insiste sur le fait qu'Isis est seule, dans une maison de pauvres pêcheurs ; la divinité locale (la Matrone) qui est peut-être, comme le dit Golenischeff (p. 8, n. 23), une autre forme d'Isis, a peur elle-même des scorpions et n'intervient en faveur d'Horus que lorsque l'Enfant est déjà ranimé. Quant aux procédés employés par Isis, ils n'offrent rien que nous ne connaissions déjà : elle charme les scorpions en les conjurant par leurs noms, leur intime l'ordre de reculer, et elle repousse le Venin de même façon. L'imposition des mains (l. 58) et l'application d'un pain de froment mêlé de sel ou de soude, complètent l'action de la formule.

Un des passages intéressants du long récit est celui où le feu du Venin est comparé à un incendie qui brûle la maison où se passe le drame. Et cette maison dépasse les proportions d'une simple cabane de pêcheurs, car le ciel fait tomber la pluie pour éteindre le feu, bien que ce ne fut pas la saison des pluies ou de l'inondation (l. 55). Pareil épisode se retrouve dans d'autres textes magiques[1] ; il témoigne de la prétention qu'a le magicien d'étendre à l'univers entier le champ de sa prétendue puissance. Pour une piqûre de scorpion l'univers sera troublé, si le blessé passe pour être l'héritier du monde, Horus l'enfant ; et, de même que précédemment le soleil s'arrête, ou se remet en marche à la voix du magicien, ici le feu et l'eau du ciel interviennent à sa volonté.

Un trait vertical indique une division dans le texte. Suit une invocation à Isis :

1) Textes des papyrus médicaux cités par Golenischeff, p. 9, n. 5 ; au *Calendrier* du papyrus Sallier, on note l'incendie consécutif à la lutte d'Horus et de Seth dans les marais, le 10 Tybi (Chabas, p. 68). L'analogie est particulièrement frappante avec le deuxième conte de Satni, où en réponse à une opération magique, qui a mis le feu au palais du Pharaon, une contre opération fait tomber du ciel une pluie qui éteint le feu (G. Maspero, *Contes*[4], p. 177).

(71) « Isis, Isis, viens (72) à ton Horus, toi, dont la bouche est savante, viens à ton fils » : Voilà ce que (crient) les dieux dans son quartier, ou (73) celui que le scorpion *Tart* a piqué, que le scorpion *Ouha* a mordu, ou que l'animal *Intesh* a fait s'enfuir. (74) Et Isis sort avec un couteau (?) sur sa poitrine. Elle ouvrit ses deux bras : « Je protège, je protège mon fils (75) Horus. Ne crains pas, ne crains pas, fils de la Glorieuse. Rien de mauvais n'arrive contre toi, car en toi est la semence (litt. : l'eau) qui crée (76) ce qui existe [1]. C'est toi le fils dans le Berceau (*Mesket*) [2], sorti du Noun [3]; tu ne meurs point par le feu du venin; (77) c'est toi le grand Benou né sur les saules [4] dans le grand temple du Prince à Héliopolis. C'est toi (78) le frère du poisson Abed, qui prédit l'avenir [5] et qu'a allaité [6] la Chatte à l'intérieur (79) du temple de Neith [7]. (79) Rerit, Hjti (Bes) [8] (sont là) pour la protection (*sa*) de ton corps; ta tête n'est pas abattue par l'ennemi (80) (qui est) en toi ; le feu de ton venin ne s'empare point de ton corps; tu n'es point mis en fuite sur terre; tu n'es pas (81) abattu sur l'eau ; la bouche d'aucun serpent qui pique ne triomphe de toi ; aucun lion triomphant de toi ne te fait obstacle. C'est toi le fils du dieu sublime (82), issu de Geb; c'est toi Horus : le venin ne peut triompher de ton corps, ô fils du dieu sublime issu de Geb ; et celui qui est blessé, pareillement, car quatre dieux (83) augustes [9] (sont là) pour la protection (*sa*) de ton corps. »

1) Cf. *De Iside*, 36 : « certains philosophes regardent non seulement le Nil, mais toute espèce d'humidité comme un écoulement d'Osiris... Or la substance humide fut le principe générateur de toutes choses ».

2) Sur la *Mesket*, Lefébure, *Sphinx*, VIII, p. 16 ; c'est un nom donné tantôt à une localité, à un temple, ou à une salle de temple, où Horus est censé renaître (cf. A. Moret, *Mystères Égyptiens*, p. 64).

3) L'océan primordial.

4) Cf. Loret, *Flore pharaonique*[2], p. 43, n. 55. C'est un doublet de l'arbre *ashed*.

5) *Sr hpr*. Sur le mot *sr*, cf. Golenischeff, *Conte du Naufragé*, lexique s. v.

6) Lire : *mndt n (s)te*.

7) A Saïs.

8) Rerit est l'hippopotame femelle, qu'on représente toujours munie du talisman de protection *sa* ; Hjti est un des noms de Bes. Ces deux dieux apparaissent sous ces noms dans les *Mamisi* où l'on représente la naissance du Pharaon, ou celle d'Horus (A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 55) ; cf. Brugsch, *Thesaurus*, p. 1367, et Lanzone, *Dizionario di mitologia*, p. 511, pl. CLXXXIII, 4, pour le nom de Bes. J'ai rappelé plus haut (p. 245) que Horus Sauveur est un Horus naissant, protégé par Rerit et Bes.

9) Les quatre enfants d'Horus.

Ce texte complète le récit précédent en attestant à nouveau la puissance d'Isis, qui par ses seules ressources, sauve Horus. Elle le fait en charmant le dieu par ses propres noms et épithètes divines, procédé que nous avons vu précédemment employé par Thot (*supra*, p. 250).

Un trait vertical indique encore une division, dans cette dernière formule, Isis cède la place à une divinité solaire :

« (Je suis) celui qui se lève au Ciel, qui repose au Douat, dont la forme se manifeste dans la haute-demeure ; quand il ouvre l'œil, la lumière se manifeste ; quand il le ferme la nuit se manifeste ; le dieu de l'inondation (*Het*) suit (84) ses ordres : mais les dieux ne connaissent pas son nom [1].

« Je suis celui qui illumine les deux terres, qui repousse les ténèbres et qui point chaque jour. Je suis le taureau de Bechâ (l'orient), le lion de Manou (occident), qui navigue au ciel chaque jour, sans qu'il soit repoussé.

« Je suis venu (85) à la voix du fils d'Isis, car voici que le serpent aveugle *Nâ* a piqué le taureau [2]. O venin qui cours dans tous les membres du blessé, viens par terre. Certes, ce n'est pas le blessé qui est piqué (86) ; c'est Min, seigneur de Koptos, l'enfant de la truie blanche [3] qui est dans Héliopolis, celui qui est blessé.

« Ah ! Min, seigneur de Koptos, donne le souffle à celui qui est blessé. »

Le dieu Min, qui prend la parole ici, est souvent identifié avec Horus, et porte, au moins depuis le Moyen Empire, le surnom de « Horus *Necht* (le fort) fils d'Osiris » ; lui aussi, d'après certains textes, est né à Chemmis ; d'autre part on l'identifie au Soleil, sur la forme d'Amon-Râ (cf. Brugsch. *Religion*, p. 676 sq.). Cela explique les épithètes qu'il porte ici, la force qu'on lui prête, et le rôle qu'on veut lui faire jouer ; appeler Min au secours d'Horus (l. 85) c'est sauver Horus par un autre lui-même.

1) Par conséquent n'ont pas prise sur lui — on dit même chose du Nil : *cf.* Maspero, *Histoire*, I, p. 41.

2) Lutte déjà citée aux textes des pyramides : *Ounas*, l. 535 ; *Teti*, 298.

3) Par opposition au verrat noir ou rouge (Seth) qui avale l'œil d'Horus et provoque les éclipses (Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 19, 52.)

Les dernières lignes de la face postérieure nous amènent à la fin du texte, qui renferme, selon l'usage, une *clausule* en faveur du donateur de la stèle :

« Que te soit donné (aussi) le souffle à toi (87), ô divin père[1], prophète de Neboun, *Nestoum*, fils du divin père, prophète de Neboun, scribe de Ḥet[2], *Anch-psametik*, né de la dame *Tjnt-hanoub*. Il a renouvelé cet écrit après qu'il l'eut trouvé à sa venue dans le temple d'Osiris Mnévis, afin que revive (88) (son) nom au jour[3] de parvenir à la mort, tel que tout héritier de dieu, et que le souffle soit donné à l'oppressé[4], afin de faire revivre ses plaisirs, (tels que) ceux de tous les dieux.

« Puisse son maître Osiris Mnévis élever sa durée (de vie) en joie, (lui donner) une bonne sépulture après la vieillesse, en échange de ce qu'il a fait pour le temple d'Osiris Mnévis. »

Le donateur était prophète de Neboun, fils d'un prophète du même dieu. Neboun est un nom de divinité qui ne m'est pas connu par ailleurs ; il peut signifier « le maître du lièvre »[5] ou le « maître de l'existence » ; la seconde épithète peut s'appliquer à n'importe quel dieu et ne donne aucune précision ; la première désigne peut-être le dieu maître du lièvre, c'est-à-dire du nome Hermopolitain, XV[e] nome de la Haute-Égypte. Dans ce cas Nestoum aurait été prophète de Thot, le dieu qui écrit de sa main les livres magiques[6], et il pouvait attacher un intérêt spécial à ces « stèles de la double maison de vie » dont notre texte est un exemplaire. Ce serait en allant visiter le temple dépendant du « Mnévium », c'est-à-dire de la sépulture[7] des taureaux Mnévis, à Héliopolis, qu'il aurait trouvé un exemplaire de ce texte, et qu'il en aurait fait établir une copie. La trouvaille miraculeuse est

1) Titre sacerdotal = prophète de 4[e] classe.
2) Ce semble être un des noms du Nil divinisé.
3) Lire [hiéroglyphes] = [hiéroglyphes] *sšw n.*
4) *Ḥr itm*, cf. Gardiner, *Rec. de Tr.*, 34, p. 194.
5) Cf. Lefébure, *le Lièvre dans la mythologie* (cf. *Œuvres diverses* II, p. 480).
6) G. Maspero, *Contes populaires*[4], p. 131 (*Satni*).
7) Qui n'a point été retrouvée encore.

de règle, quand il s'agit de textes magiques, mais ici le fait n'a rien d'invraisemblable[1]. Le conte de Satni-Chamoïs (rédigé à l'époque ptolémaïque) nous parle de ces Égyptiens « qui s'intéressent extrêmement aux écrits magiques » et « semblent n'être sur terre que pour se promener dans la nécropole de Memphis, récitant les écrits qui sont dans les tombeaux des Pharaons et les stèles des Scribes de la *double maison de vie*..., déchiffrant les écrits qui sont sur les chapelles des dieux »[2]. Peut-être l'exemplaire du texte vu par Nestoum dans le temple de Mnévis était-il en mauvais état ; les donateurs, en pareil cas, affirment souvent que le texte ancien tombe en ruine[3]. Il le fit graver sur pierre à ses frais, et déposa la stèle dans le temple. Du moins, c'est ce qu'on peut déduire de la phrase où « en échange de ce qu'il a fait pour le temple » Nestoum demande la vie éternelle pour lui-même et auparavant la faveur d'une longue vie sur terre et d'une sépulture après la vieillesse. Ainsi, ce texte où la prépondérance accordée aux dieux solaires d'Héliopolis s'affirme à tout moment, provient de la nécropole des taureaux Mnévis et nous donne une tradition magique héliopolitaine.

Nous en aurons fini avec les textes de la stèle, quand nous aurons cité quatre petites lignes gravées sur un espace vide, entre la stèle proprement dite et le piédestal :

(163) « O dieu bon Senedem-ab-Râ Setep-en-Amon, fils de

1) Le cas n'est pas le même que celui où l'on attribue la rédaction du texte à un dieu tel que Geb (*Destruction des hommes*, 58) ou Thot (*Satni l. c.*), ou au sage Amenophis fils de Hapou (Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, ch. 167-174. Cf. Erman, *Aeg. Religion*[2], p. 179), ou que celui où le texte est trouvé par miracle dans le temple d'un dieu (Pap. médicaux et chapitre du Livre des Morts, cf. R. Weill, *Monuments des II[e] et III[e] dynasties égyptiennes*, p. 39-47). Il s'agit ici d'une restauration fort plausible d'un monument, due à la piété d'un prêtre.

2) G. Maspero, *Contes*[4], p. 131.

3) Ainsi le texte écrit sur papyrus que Sabacon aurait trouvé mangé aux vers et qu'il a fait graver sur pierre (Erman, *Ein Denkmal memphitischer theologie*, *l. c.*, p. 924-925).

Râ, Nectanébo : (164) ta protection est [la protection des dieux et des déesses, et réciproquement.

(165) « O dieu bon S., fils de Râ, Nectanébo : (166) ta protection est (la protection d'Horus Sauveur le dieu grand, et réciproquement. »

Le Pharaon, l'intermédiaire entre l'humanité et le monde des dieux, est le premier homme que les formules magiques doivent garantir. Protégé, comme le sont les dieux, par la magie de Râ, son salut est une promesse et une condition de vie pour les autres hommes.

∴

Résumons ce long texte, pour faire ressortir les idées directrices qui risqueraient de rester indistinctes sous l'accumulation des formules et des commentaires.

Rappelons d'abord que les conjurations contre serpents, scorpions et crocodiles, si anodines qu'elles puissent nous paraître, répondaient à un besoin trop réel. L'Égypte, qui cache aujourd'hui encore dans ses marais, ses champs et ses sables des cobras, des cérastes, des scorpions par milliers, en était infestée plus encore dans l'antiquité. Aux serpents et aux scorpions, qui subsistent, s'ajoutaient les lions et les crocodiles qui ont disparu de la vallée du Nil. Si l'on juge de l'Égypte par ce qu'on observe aujourd'hui encore aux Indes, la mortalité annuelle du fait des serpents et des fauves devait être considérable : ajoutons la terreur qu'inspire la mort presque foudroyante causée par la piqûre presque invisible d'un animal aussi petit qu'un serpent ou qu'un scorpion. La lutte contre les reptiles était donc une des préoccupations de la vie quotidienne. Ces ennemis si nombreux et si terribles ne pouvaient être que des dieux malfaisants. Aussi les Egyptiens les enrôlèrent-ils dans la grande armée de Seth l'adversaire de Râ, d'Osiris, d'Horus, et l'imagination populaire enfanta les récits où ces dieux luttent contre crocodiles, serpents et scorpions. Dans de

pareils combats la victoire finale reste toujours aux dieux; théologiens et magiciens prétendaient connaître les détails de la lutte, les moyens victorieux employés, et en faire bénéficier les hommes. De là les textes comme les stèles d'Horus sur les crocodiles où recettes pratiques et légendes édifiantes sont accumulées pour mettre au service des hommes l'expérience chèrement achetée par les dieux.

Voici d'abord les recettes pratiques employées « contre toute bouche qui pique ou qui mord sur terre et sur l'eau ».

En cas de rencontre fortuite avec le serpent, le scorpion, ou le crocodile, les stèles indiquent des moyens préventifs, si l'on peut éviter l'ennemi; curatifs, dans le cas contraire.

Comme *préventifs*, on suggère de faire du bruit, d'effrayer l'adversaire en criant très fort (ou d'appeler au secours 43); de le menacer de mort (**2**, **12**, **244**, **48**, **65**), de l'écarter avec du feu (ce qui s'obtenait avec le secours de torches, de lampes, de brandons **2**, cf. *Rituel c. divin*, p. 13); de l'épouvanter ou l'induire en erreur en prétendant que l'on est non pas un homme désarmé, mais tel dieu redoutable, Râ, Osiris, Horus, Shou, Min, Isis, Bastit, Selkit, etc., (**3**, **7**, **15**-**34**, **36**, **42** sq., **128** sq., **77** sq., **83** sq.)

Enfin, on essaye de prendre l'avantage en faisant *cracher* le serpent ou le scorpion. Les moyens employés ne sont pas indiqués; mais ils doivent être analogues à ceux dont usent aujourd'hui les charmeurs pour désarmer momentanément les serpents, ou les savants pour recueillir le venin: on immobilise la bête avec une pince, et on agit, en prenant les précautions convenables, sur les glandes à venin: et celui-ci s'écoule par les crochets de la bouche, ou le dard de la queue.

Comme *curatifs*, quand la piqûre n'a pu être évitée, nous trouvons les moyens suivants: on diagnostique le mal en flairant le corps du blessé (**191**); puis, appliquant la bouche sur la piqûre, on suce le venin (**10**) et on le crache (**4**), ainsi le venin coule à terre (**8**, **34**, **38**, **85**, **137**, **244**) ce qui suppose peut-être une incision, pour faire couler le venin avec le sang.

On emploie aussi la constriction par les doigts ou le massage du membre blessé (13) ; une ligature au moyen de bandelettes (d'ailleurs inscrites de formules magiques) peut ralentir la circulation du sang (34) ; on fait aussi une application de farine mélangée de sel (70). Enfin, le blessé a-t-il perdu connaissance, par l'action du venin sur les centres nerveux ? On lui impose les mains pour des passes magnétiques (53) ; on le secoue vigoureusement (192) ; on tente de le réveiller (233).

Mais ces soins relèvent du médecin plutôt que du magicien ; l'expérience montre qu'ils sont souvent insuffisants. Si la piqûre reste mortelle, malgré les secours, c'est que l'adversaire dispose d'une magie mauvaise (*ḥeka dou*)[1] ; celle-ci ne peut être combattue qu'avec la « magie pure » (*ḥeka wabe*) dont disposent les dieux. C'est aux magiciens qu'il appartient d'utiliser les ressources de la magie et contraindre les dieux à sauver l'homme par leur protection.

La force des dieux réside dans la magie [hiéroglyphes][2] *ḥeka*. Celle-ci a été « créée pour consacrer la majesté des dieux et pour envoyer leurs adversaires au billot »[3] ; de même « tout homme crée ses « défenses » (*mâktw-f*) par la magie *hekaw* »[4]. Nous aimerions savoir ce que les Égyptiens entendaient par *heka* ; mais ils ne nous donnent point de définitions précises. Nous constatons que *ḥeka* est une chose matérielle, qui s'avale par la bouche et réside dans les intestins, à tel point qu'on définit *ḥeka* par les mots « ce qui est dans le ventre, les intestins »[5] *im-chet*, ou « ce qui est dans la bouche *im-ro* »[6]. Mais le *cœur* ou le ventre équivaut à la conscience ; la

1) C'est l'opposition entre la « magie noire » et la « magie blanche » : *Ḥeka wab* = Lefébure, *Œuvres*, II, p. 408 ; *h. dou*, *Sphinx*, VIII, p. 30.

2) Var. : [hiéroglyphes].

3) Stèle de Ramsès II, à Abydos, l. 6, cf. Piehl, *Aeg. Zeitschrift*, 1884, p. 38 ; Lefébure, *Œuvres diverses*, II, p. 483.

4) Lefébure, *Tombeau de Séti I*, IVe part., pl. XVIII, l. 87.

5) Pyr. de *Pepi*. l. 576, *Ounas*, 519 ; *Pap. de Nesi-Amsou*. XXIX, 27.

6) *Tomb. de Séti I*, IV, pl. XVIII l. 88.

bouche est le moyen d'expression de la pensée ; si bien que *heka* réside aussi dans la pensée, et passe aussi pour une chose spirituelle. La magie habite à la fois les intestins et le cerveau des dieux : on dit que c'est « la substance (*ka*) »[1] ou « l'âme (*bi*) de Râ »[2]. Chaque dieu possède ainsi sa magie propre, qui est plus ou moins efficace suivant la personnalité du dieu. Dans nos textes, Râ jouit de la magie la plus puissante, puisque c'est à lui qu'on a sans cesse recours, mais Toum « crée la vie au ciel avec sa magie » (185-186) ; Thot est muni de magie puissante (203, 214) ; Horus l'aîné est « parfait magicien » (5). Horus le petit se sauve par sa propre magie (8, 107, 122), la magie d'Isis guérit Horus (249) ; de même, celle de Selkit (3) ; enfin la magie personnifiée, *Ḥeka*, secourt Osiris noyé (43). Là où résident ces dieux armés de magie existe un état de « protection » (*sa* 𓎃, ou 𓐍)[3], de défense spéciale (*mâkitu*), qui se communique à ceux que les dieux secourent : ainsi le *sa* des dieux solaires se transmet à Horus en danger (221 sq.) ; le *sa* du ciel, où est Râ, et d'Osiris devient l'état de tout individu attaqué sur l'eau (44) · les tableaux rituels des temples représentent cette action de « faire le *sa* de vie », par un dieu qui se tient derrière le dos de l'individu à protéger[4], les mains levées comme pour faire des passes.

La magie ou la protection magique se transmet donc par des moyens matériels, passes, imposition des mains (58) : mais elle se communique aussi par la suggestion spirituelle, qui s'exprime par le verbe parlé ou écrit. *Ḥeka*, « ce qui est dans la bouche » a pour véhicule le cri inarticulé, la voix *chrou*, mais surtout la voix articulée, la « voix juste » ϩⲟⲟⲩ

1) *Nesi-Amsou*, XXXII, 4 (Budge, *l. c.*, p. 591).
2) *T. de Séti*, *l. c.*, l. 89.
3) Ce sont des nœuds de corde qui « lient » la vie, au bénéfice de ceux qui les portent. Cf. A. Moret, *Du caractère religieux*... p. 45 sq.
4) *Ibidem*, p. 47, 51, 55, 58 etc. Cf. ici l. 245, et pl. I.

ἀληθη[1] la « voix créatrice » *maâ chrou*[2], dont Thot, le messager de Râ, prend une « grande émission » (**196**, **203**), quand il descend du ciel pour opérer une cure magique. En effet, le verbe au moyen duquel le démiurge a pu créer les êtres et les choses rien qu'en les nommant[3], suffit à tous les besoins du magicien : grâce au verbe, celui-ci affirme la guérison du blessé, l'anéantissement de l'adversaire, et crée ces états de vie ou de mort rien qu'en les énonçant, ou en prononçant leur nom. Le nom, comme la magie, « se cache dans le sein »[4] des êtres vivants ou dans la matière ; le nom conçu par l'esprit révèle la magie spirituelle, le nom prononcé par la voix livre la magie matérielle d'un individu. Aussi le nom d'un être est-il le talisman le plus efficace pour le protéger, ou l'arme la plus terrible pour le défendre : « L'homme vit, qui est sauvé (*shed*) par son nom (*ren*) »[5], ou « celui-là vit, dont le nom est révélé »[6]. Tel est, en effet, le procédé le plus fréquent dont use le magicien pour s'approprier la force magique des dieux. Horus est-il blessé ? on le charme par ses propres noms (**193-201**, **232**, **75** sq.), c'est-à-dire qu'on utilise toutes les ressources de sa magie personnelle contre l'adversaire ; ou bien, on sauve Horus par le nom de son père (**231**), et les noms de chacun des grands dieux, dont le *sa* passe aussitôt à Horus (**221** sq.). De même pour maîtriser l'adversaire, on profère son nom, Apophis (**1**), Tetj, Petj, etc. (**51**, **58**, **73**), et quand il est vaincu, ce n'est pas seulement son corps et son âme qui meurent, mais aussi son nom et sa magie[7].

1) D'après le *De Iside* (68) tel était le nom du talisman qu'Isis, enceinte d'Horus, portait au cou. C'était le temps où elle redoutait les embuches de Seth, à Bouto (cf. p. 313) ; la voix juste était sa meilleure arme.

2) G. Maspero, *Etude de Mythologie*, I, p. 106 sq. ; A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 163-165.

3) A. Moret, *Mystères Egyptiens*, p. 120 sq.

4) Légende de Râ piqué par le serpent, Lefébure, *Œuvres*, II, p. 201 sq.

5) *Pap. de Turin*, CXXXIII, l. 6.

6) *Ibid.*, l. 11.

7) *Nesi-Amsou*, XXIV, 3, 9 10.

Cependant le nom gagne à être encadré dans une formule (*ro*) dont les dieux se transmettent la tradition exacte. Ainsi Geb, le dieu de la terre, connaît contre les serpents, ses fils[1], des incantations souveraines[2] qu'il a enseignées à Isis (**111-112**). Des dieux aux hommes les formules ont passé, soit volées par la ruse des hommes[3], soit communiquées par la bienveillance des dieux[4]. Elles constituent les textes des stèles et livres magiques. En dehors des livres magiques proprement dits, les rituels des cultes divin et funéraire contiennent nombre de formules d'utilité analogue. Le magicien s'en sert tout autant. L'état de faiblesse, de mort apparente ou réelle, dans lequel tombe le blessé permet aussi l'emploi des formules du rituel funéraire. Le magicien tente de ressusciter ce corps mort par les procédés qui ont réussi pour Osiris et qui ont été appliqués à tous les hommes pieux : le cadavre est censé démembré comme celui d'Osiris, puis reconstitué pièce à pièce et rendu membre par membre au blessé (**140-161**). D'autre part, chaque partie du corps, placée sous la garde d'un dieu, devient un dieu : ainsi rien dans le corps du blessé ne manque de la protection d'un dieu (**15-34**) ; il se dit « protégé par son propre corps » (**230**).

Ainsi c'est avec l'aide des dieux que le magicien protège le blessé. Mais le secours que les divinités du ciel apportent elles-mêmes à l'homme en péril s'affirme plus efficace. L'individu blessé crie au secours (**45**) ; sa voix monte jusqu'au ciel, et c'est tour à tour Râ qui répond (**10, 34, 36**) ou Thot, messager de Râ (**96, 208**), ou Shou, fils de Râ (**36**), ou Min (**86**), ou ce sont les déesses, Isis la bonne mère (**36, 71**) et ses

1) Un des noms du serpent est : « fils de la terre ».

2) Voir, dans la légende de Râ piqué par le serpent, l'apostrophe de Râ à Geb : « Sois réprimandé pour les serpents, qui sont dans ton sein, car ils m'ont fait craindre pour ma vie... Fais un écriteau pour chacun des trous où sont les serpents, (portant) : défense absolue de suivre ». (Lefébure, *Œuvres*, II, p. 212).

3) Ainsi Isis, que la légende présente comme une simple femme experte en magie, arrache à Râ le secret de son nom, et toute la magie tombe par ruse en son pouvoir.

4) Voir *supra*, p. 249, l. **110**.

doublets la déesse de Bouto (**182** sq.), Selkit (**203**), Nephthys (**203**), Bes et Rerit (**79**) Horus l'aîné (**128**), Mnévis (**128**), Phtah embryon (**223**), Chnoum (**46**), Cheprâ (**226**), Geb qui fournit les formules à Isis (**60**), le poisson Abed (**47**), etc., etc. Tous ces dieux doivent leur assistance car « on les invoque par leurs propres noms auxquels ils ne peuvent refuser d'obéir[1] ». Aussi les a-t-on figurés eux et d'autres encore, très nombreux et pas toujours reconnaissables, sur les tableaux qui sont gravés sur les deux faces et les tranches de la stèle. L'énumération de toutes ces divinités ou génies protecteurs serait fastidieuse et nous entraînerait à trop de développements ; il suffira ici de dire que l'on y peut reconnaître 1° les dieux d'Héliopolis, 2° les dieux osiriens, 3° les adversaires que ces deux groupes de dieux combattent, c'est-à-dire crocodiles, serpents, scorpions, gazelles, autant d'incarnations de Seth. Le magicien agissait, croyait-il, plus efficacement en multipliant les dieux, et en combinant leurs forces magiques pour en faire ces panthées monstrueux (pl. I, reg. II ; III, reg. IX) qui résument et synthétisent des actions magiques différentes, tout en présentant un aspect anormal bien propre à terrifier les monstres. Notons que dans ce panthéon les dieux de la Basse-Egypte sont représentés presque exclusivement, ce qui s'explique par l'origine de notre stèle, qui fut déposée, dans le temple de la nécropole de Mnévis à Héliopolis. Enfin, il faut supposer que ces figures représentent autant d'instruments magiques ; le magicien tenait réellement en mains les dieux, sous forme de statuettes en bronze ou en terre émaillée (comme on en a tant retrouvé de la basse époque) ; avec ces figurines il mimait les scènes des légendes récitées. Ainsi à l'action des noms di-

1) Voir le papyrus magique de Leyde, n° 65, traduit par Revillout (*Revue Égyptologique*, I, p. 167-168). Dans une formule d'envoûtement on a inséré une invocation en grec à Seth-Typhon : επικαλουμαι σε, Τυφων Σηθ · τας σας μαντειας επιτελω, οτι επικαλουμαι σε το σον αυθεντικον σου ονομα εν οις ου δυνη παρακουσαι ; — suivent des épithètes magiques de Seth.

vins s'ajoutait celle des « images vivantes »[1] des dieux (l. 245).

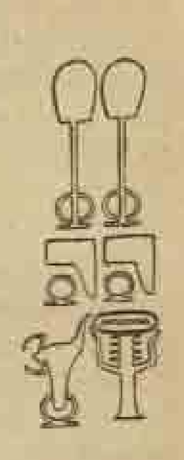
D'après les textes, les divinités invoquées, malgré leur nombre, se réduisent à deux types : les dieux protecteurs et les dieux victimes.

Les dieux *protecteurs* sont Râ-Harmachis et les agents transmetteurs de sa force magique. Râ-Harmachis c'est le soleil qui donne la vie à l'univers et qui triomphe chaque jour des monstres et des puissances des ténèbres. La force magique, qui constitue son essence (*ka* ou *bi*), s'affirme dans les combats que livre jour et nuit à la barque solaire Apophis sous les formes de serpent, de crocodile ou de scorpion. Aussi le magicien ne peut-il évoquer d'exemple plus illustre de triomphe sur l'ennemi, et d'aide plus puissante que ceux de Râ. D'autre part nous avons vu que le magicien généralise sans vergogne, prétend que l'univers entier ressent le contre-coup de l'accident arrivé à l'homme. Aussi n'hésite-t-il pas à faire intervenir Râ, à arrêter le soleil (206, 236), à bouleverser l'univers entier, pour la moindre piqûre de serpent ou de scorpion, ou à la moindre apparition du crocodile ; Râ se laisse persuader et suspend sa course quotidienne, jusqu'à ce que le blessé soit guéri, car il se souvient des piqûres du serpent et des « époques malheureuses » où le crocodile avale le Soleil, son œil auguste. Cette idée que le danger de mort couru par l'homme en présence du serpent, scorpion, ou crocodile, intéresse l'univers entier, se retrouve dans la plupart de nos formules et nous y avons insisté dans le commentaire ; elle s'exprime aussi, comme nous l'avons vu, par le tableau où la terre et l'eau, figurées en signes hiéroglyphiques (p. 220), adorent le disque où apparaît Râ criocéphale ; elle explique enfin la présence, dans le tableau d'Horus sur les crocodiles, de certains signes symboliques dont l'interprétation est restée jusqu'ici fort obscure[2].

1) Cf. A. Moret, *Les Statues d'Égypte, images vivantes*, ap. *Bibl. Vulgarisation du Musée Guimet*, t. XLI. Sur les statues en magie, Hubert, *M.*, p. 1514.

2) G. Jéquier, ap. *Recueil de Travaux*, XXVII, p. 170 sq., a reconnu l'in-

Ces signes, d'ordinaire au nombre de 7 (chiffre qui par lui-même a une signification) se présentent sur nos stèles toujours dans le même ordre (voir la figure ci-jointe). Leur explication détaillée demanderait un long commentaire, que je réserve pour un mémoire spécial où j'espère pouvoir démontrer : 1° que les deux premiers représentent l'ombre qui tombe du ciel sur la terre [1], reposant sur un sceau; le signe est double par ce que les Égyptiens distinguent le ciel du Sud et le ciel du Nord ; 2° que les deux suivants représentent les portes du ciel, de la terre ou du Nil [2] sur un sceau; même explication pour la présence de deux signes, tirée de la dualité de l'univers ; 3° que le cinquième représente un scorpion décapité et le dard arraché [3], relié à un sceau par une sorte de bandelette ; 4° que le sixième signe représente le symbole de la stabilité (*ded*) protégeant la terre et l'eau [4] (7e signe). Je crois que cela signifie, en gros : Le pouvoir d'ouvrir et de fermer les sceaux, c'est-à-dire les portes, de l'ombre (et de la lumière), du ciel, de la terre et des eaux, le pouvoir de tuer les monstres (scorpions), sont à la disposition du magicien ; la stabilité absolue de la terre et de l'eau dépendant donc de ses incantations. Ces mêmes signes symboliques se retrou-



térêt de ces signes sur les stèles magiques, mais n'a pas donné une interprétation adéquate, à ce qu'il me semble.

1) Cf. *Papyrus de Nesi-Amsou*, VII, 3-5 : « Quand Râ est au ciel, le ciel s'unit à la terre, faisant ombre sur la terre, chaque jour » ; XII, 10-11 « le ciel s'unit à la terre ; l'ombre se manifeste dans le ciel, chaque jour, *messagère du ciel sur terre* ».

2) Ce sont en réalité des gonds de portes *tepeht* (*Pyr. de Pepi II*, l. 12, 44, 656).

3) Voir la représentation en grand : Fl. Petrie, *The palace of Apries*, (*Memphis* II), pl. III et V. Le cliché ci-dessus provient de la pl. XXI.

4) Sur la stèle de Metternich il n'y a que le *ded* sans la terre ni l'eau réunis en un signe.

vent dans la plupart des tableaux des temples qui représentent le pharaon fondant un édifice sacré, en exécutant des rites d'une importance sociale particulière. Ils sont à leur place sur les stèles magiques parce que l'art du magicien fait de celui-ci un dieu et un roi et lui donne pouvoir sur l'univers entier ; ils traduisent, pour les yeux, la formule qu'on retrouve dans tous les rituels magiques : « Les portes de la terre sont ouvertes, les portes du ciel sont ouvertes, la route des fleuves est ouverte, la route de la mer est ouverte ; mon esprit a été entendu par l'esprit du ciel, — de la terre — de la mer — et des fleuves »[1] — dont l'équivalent se retrouve en Égypte dès les textes des pyramides : « Les portes du ciel sont ouvertes, les portes de la terre (ou du Qobbou) sont ouvertes... », et ils affirment la victoire sur les monstres, représentés par le scorpion décapité et désarmé.

Pour sauver l'univers menacé, Râ, apparaît parfois en personne (13) ; mais d'ordinaire il envoie son messager, Thot, le « maître de la magie » ; celui-ci descend du ciel et quand il apparaît devant celui ou celle qui l'a imploré, il se garde de le terrifier par sa majesté divine, et commence par la rassurer en disant : « ne crains pas, ne crains pas » (**13**, **167**, **219**, cf. **182**). Les apparitions divines sont en effet exceptionnelles, parce que les dieux ont un représentant sur terre, le Pharaon, qui les remplace d'ordinaire dans leurs rapports avec les hommes. C'est un des devoirs de la charge royale que de protéger les hommes contre les fauves, les reptiles, les animaux nuisibles ; le Pharaon ne s'y soustrait pas, et comme tous les rois de tous les pays, il se dit grand chasseur devant l'Éternel[2]. Aussi trouvons-nous, au nombre des figures divines gravées sur notre stèle, celle du Pharaon[3], casqué du pschent, debout sur son char de combat, et maniant à deux

1) Hubert, *Magie*, p. 1510.

2) Sur les chasses de Pharaon, cf. J. Baillet, *Régime pharaonique*, p. 116-117.

3) Il y a ici une confusion, peut-être voulue, entre la figure du Pharaon et celle du dieu Shou (cf. Erman, *Religion*, p. 227.)

mains l'arc, dont les flèches terrassent crocodiles, serpents, gazelles, lions, et forcent les scorpions à se tenir dans leurs trous (pl. I, reg. IV). Non moins efficace que ses armes sont les formules dont Pharaon, le « grand magicien[1] » sur terre, possède le secret ; au papyrus Harris (VI, 10) on dit que le « chapitre pour enchanter toute eau est un véritable secret du Pharaon[2] ». Rappelons-nous qu'à plusieurs reprises notre texte affirme que la protection du blessé sera assurée, tant que vivra le pharaon et que la protection de celui-ci sera garantie. De même qu'elle intéresse l'univers entier, la lutte du magicien contre les reptiles intéresse la sécurité du roi et réciproquement. En dehors de ces raisons générales, il faut se rappeler que le Pharaon est identifié à Horus fils d'Isis, au point de prendre comme épithète officielle le nom de « jeune Horus à Chemmis »[3] ; par une fiction pieuse on lui prête les épisodes de la jeunesse d'Horus dans les marais de Bouto, on lui attribue semblable pouvoir magique et même rôle protecteur.

Un rôle de protectrice spécial est dévolu à la mère d'Horus, Isis. Toute mère défend son enfant en danger. De là ces formules : « Horus est guéri pour sa mère Isis, tout homme blessé est guéri pareillement » (**70**) ; ou « pour qu'Horus soit guéri pour sa mère Isis, pour que soit guéri le blessé pour sa mère, pareillement » (**242**). Un papyrus magique est intitulé « *formules pour la mère et l'enfant* » (publié par Erman). Mais, en outre, Isis possède un pouvoir particulier contre les reptiles. Sous la forme de la vache Mehour (= Isis-Hathor), elle est « celle qui renverse et coupe le venin de tout serpent, scorpion ou reptile » (**33**). D'elle-même, elle dit : « Je suis Isis, maîtresse de la magie, qui crée la magie, l'initiée qui dit les paroles (magiques) ; tous les reptiles qui piquent m'obéissent » (**59**). Isis ressemble donc à l'Ève de la Genèse,

1) A. Moret, *Au temps des Pharaons*, p. 277.
2) Chabas, *Mélanges*, III, 2, p. 258.
3) *Cf.* pour Thoutmes III, le texte édité par Breasted, *A new chapter in the life of Thutmose* III, l. 3, p. 12 ; pour Thoutmes III, *stèle du Sphinx*, l. 4.

dont l'Éternel a dit : « Je mettrai inimitié entre toi (le Serpent) et la Femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci t'écrasera la tête, et tu lui blesseras le talon. » (3,15).

A côté de ces *dieux protecteurs*, dont le plus puissant est Râ, qui a comme agents sur terre Thot et Pharaon, il existe pour sauver l'homme, d'autres divinités, qui rendent à l'humanité un service encore plus personnel ; ce sont ceux que j'appellerai les *dieux victimes*. Pour les premiers, le magicien se vante de pouvoir, grâce à ces formules magiques, les obliger à venir au secours de l'homme blessé ; pour les seconds il prétend les substituer à l'homme en danger, et leur faire courir à sa place le risque d'être attaqués par le crocodile, le serpent, ou les scorpions. Ceux-là, ce sont toujours des dieux de la famille osirienne, exceptionnellement Isis sous forme de chatte (**10**, **36**, **167**), plus normalement Osiris (**38** sq.), mais surtout Horus l'Enfant dans les marais de Bouto (**168-149** ; **48-71**) ou dans la campagne d'Héliopolis (**89-162**). Isis la chatte n'est que piquée par le scorpion ; Osiris est menacé par les crocodiles et les poissons du fleuve où son cadavre a été immergé ; Horus est à la fois piqué par le serpent, (**89**), par les scorpions (épisodes à Bouto), noyé au fleuve (**202**), et dévoré ou démembré (**140** sq.). L'idée qui a suggéré la substitution de ces dieux à l'homme c'est que Râ, Thot, et les autres divinités, s'intéresseront plus à Isis, Osiris et Horus, qu'à un simple mortel, et feront tous leurs efforts pour les guérir ou les ramener à la vie, comme ils l'ont fait jadis quand Seth, aux temps mythiques, avait pour la première fois attaqué et mutilé Osiris et Horus. L'homme, comparé à Horus, sera donc « guéri pour sa mère comme Horus a été guéri pour Isis ».

Les « dieux victimes » choisis par la magie sont donc Osiriens, c'est-à-dire les mêmes que ceux que la religion a élus pour ce « sacrifice du dieu » que, dans tous les temps, on a considéré comme nécessaire pour sauver l'humanité de la mort. Mais dans la religion officielle, c'est-à-dire le culte divin et funéraire, Osiris est le prototype du dieu mort, que

la force des rites ressuscite, et qui devient pour l'humanité le dieu de la bonne mort et le rédempteur; dans la magie, le même rôle est dévolu à Horus l'enfant. Tandis qu'Isis apparaît à peine dans ce rôle, et qu'Osiris n'est invoqué que contre les crocodiles, on se réclame d'Horus contre tous les animaux nuisibles, ses figures sont multipliées parmi les talismans, et c'est Horus qui, dans le tableau principal, foule aux pieds crocodiles et serpents, et maîtrise à pleins bras scorpions, fauves et reptiles. Ce rôle prépondérant attribué à Horus n'apparaît pas que sur les stèles magiques ; dans ceux des papyrus médicaux qui sont des recueils de formules magiques plutôt que des formulaires techniques, si le mythe Osirien est sans cesse rappelé, c'est à Horus que l'on identifie le malade dans l'espoir qu'il sera sauvé par Isis[1].

Pourquoi la magie a-t-elle choisi Horus, et non Osiris, comme le véritable patron de l'homme en danger de mort ? La magie s'est-elle détournée d'un dieu déjà trop accaparé par la religion ? Je ne sais quelle part il convient de faire à ce sentiment, que l'on ne saurait, cependant, écarter *a priori*. Mais il semble que le magicien, pour secourir l'homme en péril, et lui substituer une victime divine, recherchait le type divin le plus proche de l'humanité ; Horus l'enfant, tel que l'avait créé la légende, cet orphelin « innocent » et désarmé, sur lequel veille l'inquiète sollicitude d'une mère, ressemblait plus à l'homme, isolé sur la terre hostile et infestée d'animaux malfaisants, que tout autre fils de dieu. Cette hypothèse s'appuie sur le témoignage du folk-lore universel. Chez bien des peuples on a imaginé, comme sauveur des hommes, un enfant divin exposé aux monstres ; il succombe sous leurs coups, mais ses périls instruisent les hommes, et comme les dieux finalement le ressuscitent, sa mort même devient un enseignement et une promesse de vie. Les Grecs

1) Pleyte, *Papyrus magique de Leyde*, p. 109, 110, 116, 123, 125, 133, 142, 150, 169. Comparez ce que dit Diodore (I, 25) : « instruit par Isis sa mère dans la médecine et la divination, Horus rendit de grands services au genre humain par ses oracles et ses traitements de maladie ».

ont prêté un rôle semblable à un héros et à un dieu, où eux-mêmes ont cru retrouver les traits de la personne et de la légende d'Horus. Héraklès au berceau étouffe de ses fortes mains les serpents envoyés par Junon ; adolescent, il tue de sa massue le lion de Némée et l'hydre ; ses exploits le firent, à l'époque alexandrine, confondre avec Horus, qui tient aussi dans ses mains serpents et lions domptés. Il n'est pas rare qu'on ait figuré Horus avec la massue et la peau d'Hercule, ou Hercule debout devant un naos égyptien dans l'attitude favorite d'Horus. C'est l'imagination populaire qui mêlait et confondait les épisodes semblables de l'enfance d'Horus et d'Héraklès : mais les philosophes et les penseurs reconnaissaient Horus en Dyonisos. On disait que Dyonisos enfant avait été assassiné et mis en pièces par les Titans ; que son corps rassemblé par sa mère, ressuscita plein de jeunesse ; que son exemple fournissait une doctrine générale de résurrection ou d'immortalité[1]. Sans doute ces traits légendaires rapprochent Dyonisos d'Osiris ; mais Horus enfant, tué par les monstres typhoniens, démembré lui aussi et ressuscité, lui ressemblait encore davantage, et Diodore ne s'y est pas trompé quand il évoque explicitement le mythe de Dyonisos en faisant des Titans les adversaires d'Horus, et il exprime clairement à quoi tendaient l'une et l'autre de ces légendes quand il écrit[2] : « Isis inventa le remède qui donne l'immortalité : grâce à lui, son fils Horus tué par les Titans, et dont le cadavre fut trouvé dans l'eau, non seulement fut rappelé à la vie, mais encore reçut l'immortalité. » Nous comprenons maintenant pourquoi le magicien préfère Horus à Osiris. Horus incarne mieux le héros jeune qui combat les monstres, l'enfant divin qui brave la mort et sauve les

1) J. Frazer, *le Rameau d'or*, tra. fr. III, p. 200-203 ; Hubert, *Le culte des Héros*, ap. R. H. R., LXXI, 3, p. 219. Cf. Lefébure, *Les Yeux d'Horus*, p. 65, 102, 116.

2) Diodore, I, 25 : Εὑρεῖν δ' αὐτὴν (Ἶσιν λέγουσι) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὧρον ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὑρεθέντα καθ' ὕδατος, μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.

hommes des mêmes périls, en un mot le « Sauveur » *shed*[1].

Mais Horus n'a pas toujours joué le premier rôle dans les textes magiques; son apparition y est même tardive; ainsi s'explique le fait que nos stèles datent d'une époque relativement récente. Comparons-les avec les conjurations contre les serpents des textes des Pyramides : ce sont des formules extrêmement courtes, construites par allitérations, où la force magique de la voix cadencée agit plus que le sens des paroles obscures. Le magicien attaque en paroles l'adversaire, et s'efforce de l'abattre par l'effet de son verbe. Quand il a recours aux dieux protecteurs, c'est par allusion rapide aux noms et à la force de ces dieux. Il adresse à Râ et aux autres divinités de véritables sommations; aucune imploration, point de récits anecdotiques ou louangeurs : le magicien commande, il ne flatte point ni ne prie. Les chapitres du Livre des Morts contre les reptiles, qui apparaissent depuis le Moyen Empire, sont plus développés, mais ni moins utilitaires, ni moins impérieux. Quand il fait intervenir les dieux, le magicien se propose simplement de tromper l'adversaire en le persuadant qu'un dieu le combat; et il somme les dieux de le secourir pour que la ruse réussisse.

Au contraire, depuis le Nouvel Empire, les papyrus magiques font la part de plus en plus grande à l'intervention des dieux. Alors apparaissent, insérés dans la trame des formules, des récits mythiques sur Râ piqué par les serpents, sur Isis magicienne habile à s'asservir les dieux, sur Horus enfant poursuivi par Seth à Chemmis. Sans doute, ces récits ont un but utilitaire : le magicien qui les rapporte cite des

1) Dès la XVIII[e] dynastie, en dehors des textes magiques, Horus l'enfant reçoit un culte sous ce nom de « le Sauveur, le dieu grand » (stèle publiée par Davies, ap. *Aeg. Zeitschrift*, XLIX, p. 125). Quoi qu'en dise Erman (*Religion ég.*, p. 226), c'est à Horus et non à Shou-Onouris que ce titre de *shed* est donné par le papyrus magique Harris (VIII, 5). Cependant Shou reçoit quelquefois la même épithète (*supra*, p. 255), en sa qualité de doublet d'Harpocrate (Brugsch, *Religion*, p. 377 sq.); mais Shou est alors représenté comme un guerrier, qui combat de la lance les ennemis typhoniens, monté sur un char tel que le Pharaon (Erman, *Religion ég.*, p. 227, fig. 97) c. à d. tel qu'Horus.

cas où la formule a « réussi », et semble ne faire que l'apologie de son art. Mais d'autre part, de tels récits mettent les dieux au premier plan, font d'eux les agents essentiels de la lutte contre l'adversaire et finissent par attribuer la victoire non à la force mécanique et anonyme de l'antique formule, mais à la puissance d'un dieu protecteur, tel que Râ, ou au sacrifice d'un dieu victime tel qu'Horus. Cette évolution de la magie s'explique par une transformation parallèle dans la religion. Tandis que sous l'ancien Empire on n'adressait aux dieux que des incantations, non des prières, à partir du moyen Empire les hymnes des stèles funéraires montrent que la crainte, le respect, et même l'amour des dieux, commencent à germer dans les cœurs. Les nécropoles du Nouvel Empire nous révèlent ensuite de nombreuses pièces adressées à Amon, où circule un esprit nouveau. En voici un spécimen : « Toi, Amon, tu es le maître de ceux qui implorent : car tu viens à la voix du malheureux, aussi je t'appelle quand je suis affligé, et tu viens, car tu me sauves (*shed*), tu donnes les souffles (de vie) à l'inanimé, tu me sauves alors que je suis dans les liens (de l'adversaire). Toi, Amon Râ, tu es celui qui sauve l'homme dans l'autre monde .. quand on t'implore, tu es celui qui vient de loin »[1]. Ailleurs, l'adorateur vante non seulement la puissance, mais la bonté du dieu vis-à-vis du pécheur, et sa miséricorde « car même quand il s'irrite contre le coupable, sa colère ne dure pas »[2]. Ces appels à la miséricorde, ces aveux de péchés ne ressemblent guère aux menaces anciennes contre les dieux, ni à ces confessions orgueilleuses où le défunt non seulement n'avoue jamais une faute mais nie en avoir commis aucune. Ici, l'adorateur n'exige plus rien, admet qu'il a lourdement péché[3] et s'en remet à la bonté du dieu sauveur.

Sans doute, nous ne pouvons comparer à ces invocations

1) Ad. Erman, *Denksteine aus der Thebanischen Gräberstadt*, p. 1091, sq. (Stèle de Berlin, n° 23077, elle date de la XXe dynastie).
2) *Ibid.*, p. 1094.
3) *Ibid.*, p. 1109-10.

nos stèles magiques, où le magicien se contente d'appeler à son secours les dieux avec le ton du commandement plutôt que de la prière. Cependant, quand il s'agit d'Horus, nos textes disent l'isolement de l'enfant divin, la pitié qu'il inspire aux hommes comme aux dieux, l'affliction universelle que cause sa blessure ; deux fois même, ils insistent sur l'*innocence* (**56, 197**) de la victime. Aussi le recours aux dieux du magicien en faveur d'Horus, et de l'humanité, ressemble à un appel à la pitié et à la justice divine plus qu'à une incantation impérieuse ; le récit des *cas* où la force des dieux fut efficace contre les monstres devient un panégyrique louangeur de ces divinités. Dans cet état d'esprit nouveau, les longs épisodes légendaires, qui manquaient complètement dans les écrits magiques antérieurs, prennent une signification essentielle ; ils sont l'équivalent, dans la littérature magique, des hymnes qui, dans la littérature religieuse, vantent la bonté des dieux pour l'homme et font appel à un sauveur.

S'il est vrai que ces textes magiques reflètent les nouvelles idées religieuses, ils n'ont pu, d'autre part, échapper aux répercussions de la vie nationale, si troublée à cette époque. Depuis la fin du moyen Empire, l'Égyptien ne vit plus confiné dans la vallée du Nil ; il tient sa place dans le grand drame politique du monde oriental, où tour à tour lui, puis le Chéta, l'Assyrien, l'Éthiopien, le Perse, le Macédonien jouent les premiers rôles. Après avoir conquis l'Asie sous les Thoutmes, et résisté à la pression des Chétas sous les Ramsès, l'Égypte n'a plus connu que guerre civile, démembrements, domination de principicules étrangers, et enfin la grande invasion, l'occupation étrangère avec ses hontes et ses douleurs. Aussi le peuple n'attend-il plus guère du présent ni des hommes ; s'il garde quelque espoir, c'est en ses dieux qui ramèneront un jour dans la vallée du Nil un roi national ; celui-là, sera le sauveur de l'Égypte. Dès le début des épreuves, c'est-à-dire depuis les premiers chocs des Pasteurs, la littérature populaire a reflété cet état d'esprit, analogue

au Messianisme; nous en avons la preuve par quelques fragments conservés dans la langue nationale[1], ou transmis par Manéthon[2]. Les moments les plus critiques de la vie nationale furent ceux où les légendes fleurirent spontanément : lors de l'invasion éthiopienne la mort de Bocchoris[3], lors de l'invasion perse la disparition en Éthiopie de Nectanébo II[4], firent entrer ces derniers pharaons nationaux dans le royaume de la légende, d'où ils revenaient sans cesse, armés de toutes les ressources de la magie, pour corriger les évènements[5] et préparer la résurrection future de l'Égypte[6]. Si l'on se rappelle que nos textes magiques, pour la plupart, datent de ces époques troublées, que la stèle de Metternich porte le cartouche de Nectanebo I et évoque la puissance magique de l'avant-dernier pharaon indigène, on ne pourra s'empêcher de chercher quelque rapport entre la dévotion à Horus sauveur des hommes, qui s'y affirme, et l'attente angoissée du pharaon libérateur, qui soutenait encore le courage des derniers Égyptiens.

L'antique littérature magique ne pouvait donc plus convenir à ces hommes qui se tournaient maintenant vers les dieux bienveillants et dont l'esprit se réconfortait aux espérances du messianisme. Je ne sais si le prêtre Nestoum, qui dédia la grande stèle dans le sanctuaire de Mnévis, croyait encore à l'efficacité des paroles magiques contre les reptiles : mais il est certain que le formulaire rituel des anciens, réduit à sa sécheresse précise, ne lui suffisait plus. Il trouvait plus

1) Papyrus de Leyde (avec réserves) = Gardiner, *The Admonitions of an Egyptian Sage* ; Papyrus de Pétrograd = Golenischeff, *Recueil de travaux*, XV, p. 89 ; tous deux de la fin du Moyen Empire.

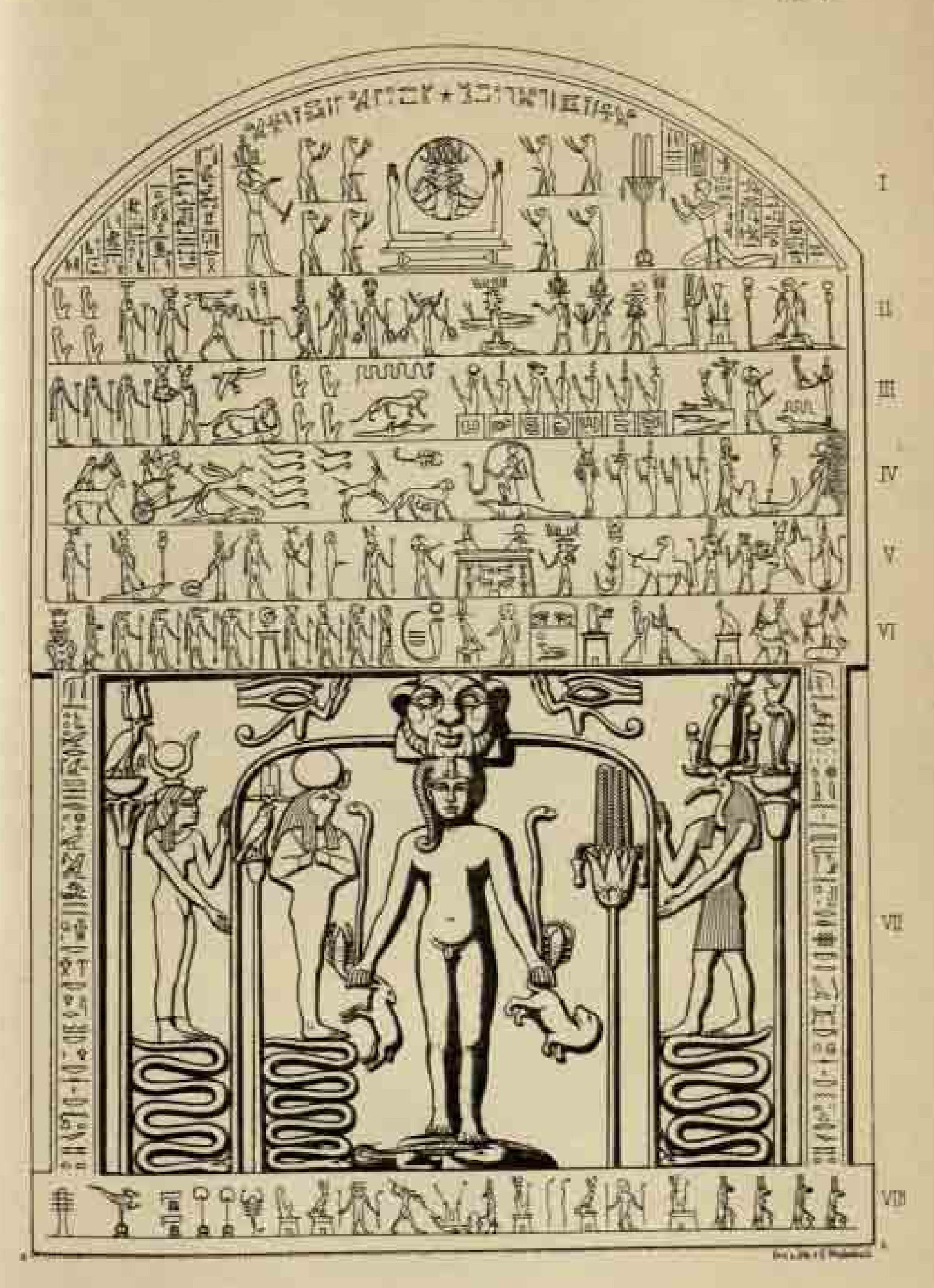
2) Ap. Josèphe, *C. Apion*, I, 26-27 ; cf. *l'apologie du potier* à Amenophis III, (XVIII[e] dyn.) publiée par Wilcken.

3) A. Moret, *De Bocchori rege*, p. 36, prophétie de l'agneau.

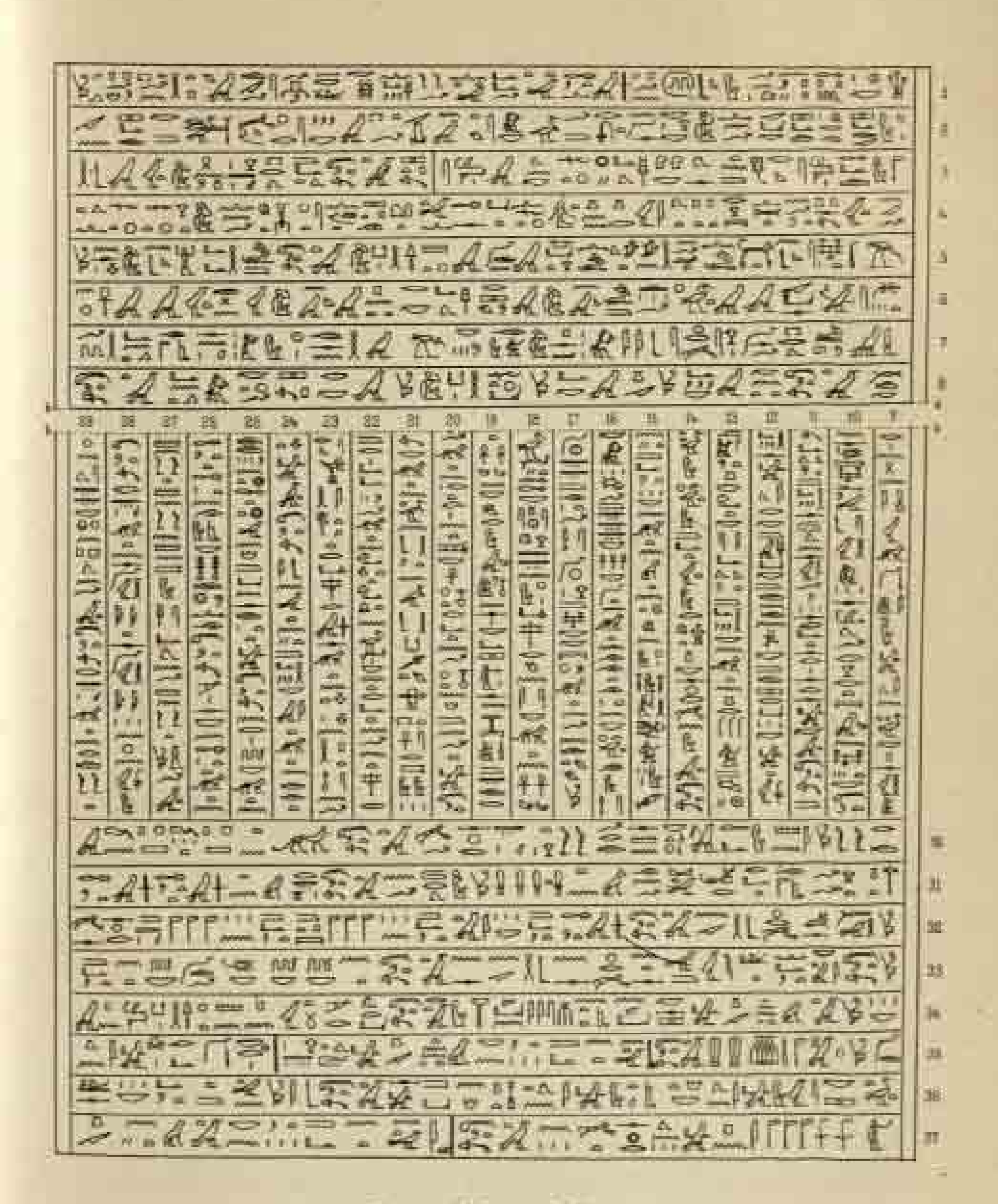
4) G. Maspero, *Contes*[4], p. 307 ; et *Comment Alexandre devint roi en Égypte*.

5) Légendes sur Bocchoris législateur (A. Moret, *l. c.*, p. 51 sq.)

6) Le pseudo-Callisthène raconte que Nectanébo II par ses arts magiques devint le père réel d'Alexandre le Grand et, par conséquent, *reconquit* l'Égypte sous l'apparence du Macédonien.



W. Golenischeff. *Stèle de Metternich.*
Face antérieure.

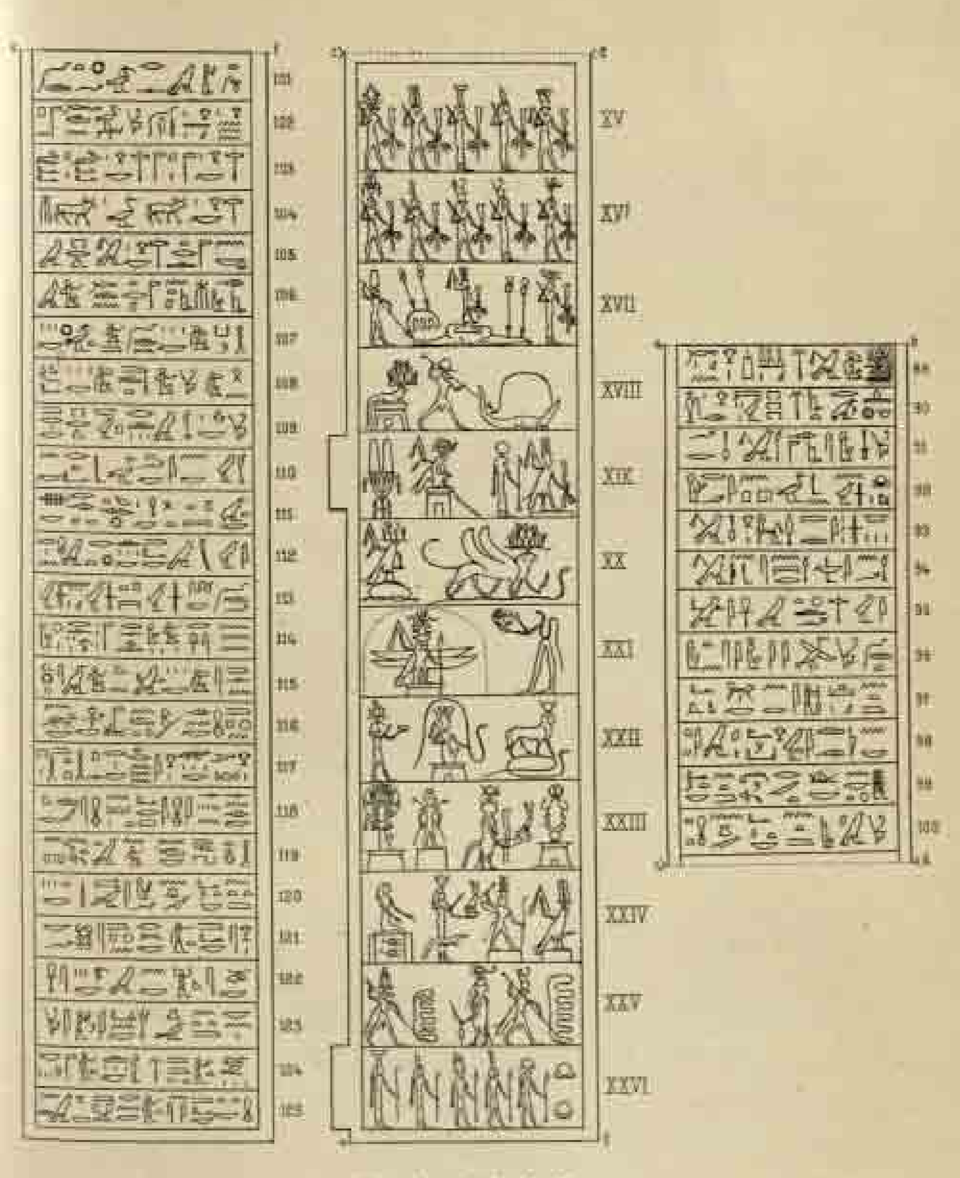


Face antérieure (suite).

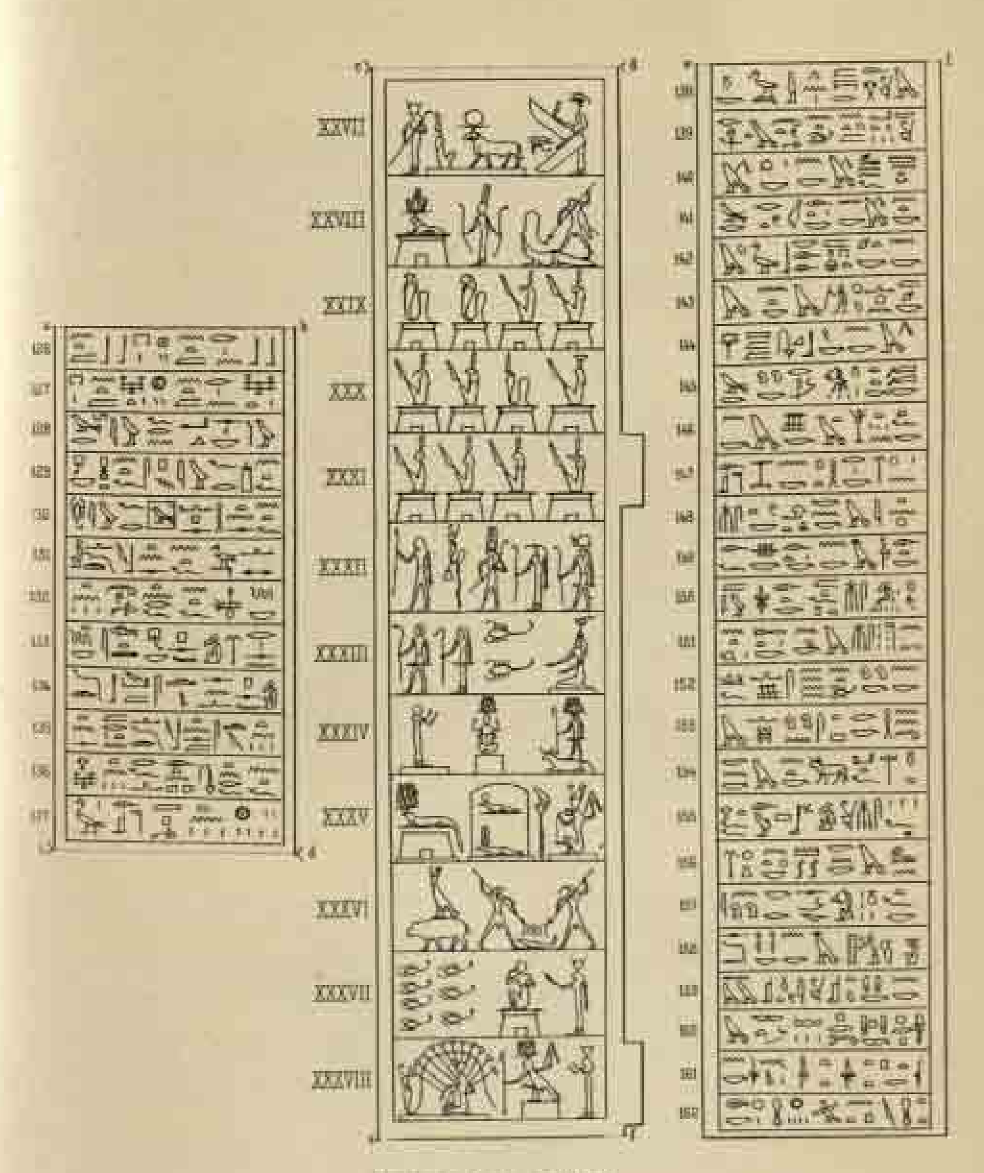


Face postérieure.

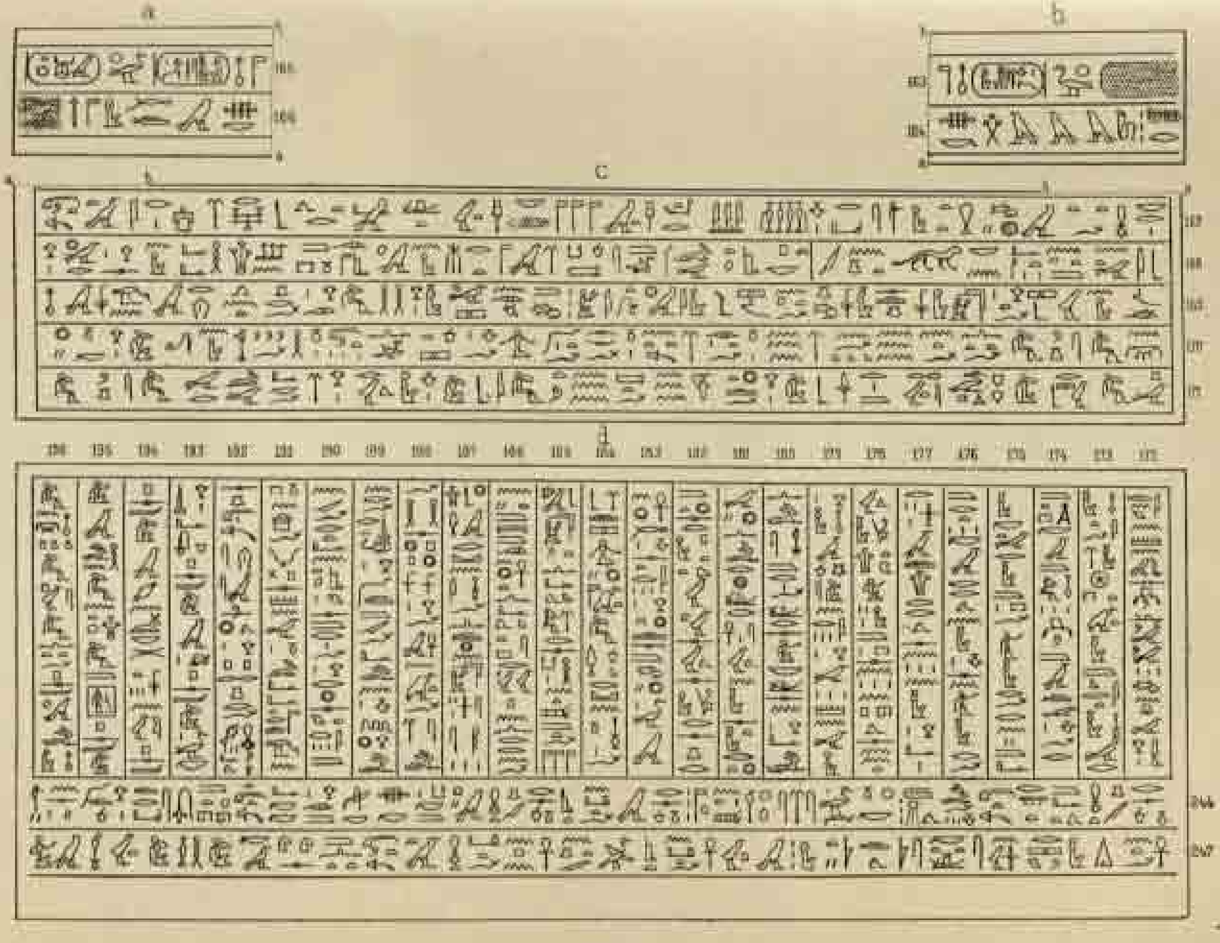
Face postérieure (suite).



Tranche (côté droit).



Tranche (côté gauche).


a
b
c
d
Socle.

Socle (suite).

de réconfort dans la légende d'Osiris jeté au fleuve et plaçait un plus ferme espoir dans l'aide d'Horus livré aux scorpions de Bouto, sauvé par les dieux et, à son tour, sauveur des hommes exposés aux mêmes dangers. Ces sentiments n'étaient pas seulement ceux des hommes instruits ; ils étaient partagés par les plus humbles, puisque sur toutes leurs stèles, si modestes soient-elles, l'hymne à Osiris et à Horus occupe la place en vue, et puisque sur toutes se dresse la figure protectrice du « fils de l'homme » qui a vécu son enfance parmi eux.

Quel contraste significatif entre le calme sourire de l'Enfant et le rictus équivoque de Bes, dont le masque domine la face d'Horus ! Il nous semble voir les visages mêmes de l'antique et de la nouvelle magie s'opposer, — et se compléter aussi —, sur le fronton des stèles : l'une menace et effraie ; l'autre rassure et réconforte. Autre contraste : le tendre corps tout nu de l'enfançon s'offre sans défense au foudroyant venin des aspics et des scorpions, aux dents terribles des lions et des crocodiles. Et cependant, Horus broie sous son talon la tête des monstres et il tient à pleines mains serpents raidis et scorpions frémissants. D'où vient tant de force à tant de faiblesse ? Pourquoi ces bras, transformant le geste hiératique des anciens charmeurs[1], s'ouvrent-ils largement[2] aux hommes, dans un élan de triomphe et d'amour ? Lisez les mots gravés près du visage : ils annoncent la bonne nouvelle : « *Je suis le sauveur qui combat les crocodiles dans l'eau ; je suis Horus venu de Chemmis*[3] ».

Paris, 1er octobre 1915.

A. Moret.

1) Comparer le geste de la déesse aux serpents de Cnosse, R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*[2], p. 59-60 ; cf. L. D. Caskey, *American Journal of archæology*, XIX, 3, pl. X-XII.

2) Voir G. Daressy, *Textes et dessins magiques du Caire*, pl. I, II, VII, nos 9407, 9410.

3) G. Daressy, *Textes et dessins magiques du Caire*, n° 9431 *bis*, 9413.

LE KHALIFAT ET LA GUERRE SAINTE

Le monde entier a été profondément surpris, il y a environ un an, d'apprendre que l'Empire ottoman déclarait la guerre à la fois à l'Angleterre, à la Russie et à la France; il a été non moins étonné de voir le sultan de Constantinople proclamer la guerre sainte contre ces trois puissances. L'état mental des populations musulmanes nous est si profondément étranger, on sait si peu en général quelles sont les règles qui dirigent la conscience des populations islamiques, que des esprits ingénus ont pu un moment se trouver effrayés à la pensée que tous les Mahométans de la terre, plus de deux cents millions d'hommes, allaient se lever ensemble à l'appel du descendant d'Osman et lui fournir abondamment des hommes, des fusils et de l'argent. L'événement a montré le seul résultat auquel devaient s'attendre ceux qui connaissent les idées directrices auxquelles obéissent ces populations : échec complet de la tentative émanée de Stamboul, mépris profond des partisans de l'Islam pour les véhémentes exhortations sorties de la bouche de celui que ses adulateurs appellent « l'ombre de Dieu sur la terre » et de son jurisconsulte en chef, le grand mufti de Turquie, le Chéïkh-ul-Islam.

Qu'est-ce que le khalifat et qu'est-ce que la guerre sainte? est-on en droit de se demander. Procédons par ordre, voyons ce qu'est un khalife, et ensuite nous examinerons ce qu'est la guerre sainte, ce qu'elle doit être, et qui a le droit de la mener.

Tous les souverains musulmans n'ont pas porté le titre de khalife, tant s'en faut. En arabe, *khalifa* signifie « remplaçant, lieutenant, successeur ». « C'est celui qui est laissé en

arrière par celui qui le précède », enseigne le dictionnaire *Lisân el'arab*. Ce mot se trouve à deux reprises dans le Qorân ; il s'applique, la première fois, à Adam (II, 28), et la seconde, à David (XXVIII, 25). Ce fut le titre donné à Abou-Bekr quand il succéda à Mahomet : « successeur du Prophète ». Puis la dénomination passa à ceux qui vinrent après lui. Le principal éclat que prit cette appellation lui vient des Khalifes de Bagdad, la dynastie des Abbassides, car bien que ses États fussent moins étendus que ceux des Oméyyades, l'Espagne lui ayant toujours échappé, elle eut cette chance de voir se distinguer en elle le pouvoir spirituel du pouvoir temporel : tous deux jusqu'alors avaient été si bien confondus que jamais personne ne pensa à les séparer théoriquement l'un de l'autre. La fortune des Abbassides vient de ce que leur pouvoir spirituel survécut longtemps à la disparition, assez prompte, de leur pouvoir temporel. Et en quoi consistait ce pouvoir spirituel, reconnu comme tel par l'ensemble de la communauté, sauf l'Espagne ? En ceci : les autorités de fait que les hasards des guerres, le réveil des nationalités, l'ambition de personnages remuants, la révolte des peuples opprimés créaient de ci, de là, éprouvaient le besoin de légitimer leur existence par un diplôme en bonne et due forme dressée par la chancellerie de Bagdad, et accordant à l'heureux possesseur un titre particulier se terminant par les mots *ed-daula* « de l'Empire » ou plutôt « de la dynastie », car c'est le sens que l'on donna d'abord à ce mot *daula*. Yémin-ed-daula « le bras droit de la dynastie », fut l'appellation honorifique décernée à ce chef turc qui avait fondé à Ghazna, en plein Afghanistan, un État florissant et sut réunir autour de lui quelques poètes de la Perse renaissante, en s'intéressant à l'œuvre gigantesque entreprise par le plus grand d'entre eux, Firdausî, l'auteur du *Livre des Rois* : je veux dire Maḥmoûd, fils de Subuktéguine.

Jusqu'à la prise de Bagdad par les Mongols, en 1258, les seuls khalifes connus en Orient furent les Abbassides. Les dissidents, les hétérodoxes, ceux qui ne reconnaissent pas

l'autorité de la *Sonna* ou ensemble de traditions plus ou moins apocryphes constituant la coutume du Prophète, comme les Chi'ites, déplorant pendant de longs siècles que l'autorité ne fût pas restée dans les mains de la maison de l'élu de Dieu et de ses descendants par 'Ali et Fâṭima, et ceux qui, fidèles aux plus anciennes traditions de l'islamisme, rejettent toute compromission qui semblerait porter atteinte aux dogmes précisés par la révélation, tels les Khâridjites, préfèrent le titre d'*imâm* pour désigner le chef de la communauté musulmane ; et nous verrons plus loin que les théoriciens du droit public ont adopté la même appellation. L'imâm, déjà dans l'ancienne poésie arabe antérieure à l'Islam, c'est le modèle, l'exemple à suivre, car ce mot vient d'une racine qui signifie « se tenir devant les autres » ; de là, plus tard, le nom donné à l'officiant musulman, à celui qui se tient devant les autres fidèles et dont ceux-ci imitent les mouvements.

Dans l'occident du monde mahométan, où l'on confond plus volontiers les pouvoirs religieux et politique, où l'on se sentait plus éloigné du centre du khalifat abbasside, le titre de khalife fut pris fréquemment par les chefs d'Etat qui réussirent à fonder des principautés indépendantes ; tel fut le cas de ces Rostémides, d'origine persane, qui avaient adopté les doctrines des Khâridjites et fondèrent en Algérie, à Tiaret, un royaume assez longtemps florissant. Il en fut de même des Fâṭimites, de doctrine chi'ite comme l'on sait, qui établirent leur fortune en Tunisie où le nom de la ville de Mehdia nous a conservé le souvenir de leur fondateur et lui offrirent bientôt un plus vaste champ d'action en conquérant l'Égypte, à laquelle ils donnèrent pour capitale le Caire, fondée par eux tout à côté de la Fostât des conquérants musulmans, la Babylone d'Égypte où habitait la garnison romaine, aujourd'hui le Vieux-Caire. En Espagne, dès 928, 'Abd-er-Raḥman III prend le titre de khalife et, renouant la tradition oméyyade rompue par la défaite de Merwan el-Ḥimâr sur les bords du grand Zâb, restaure à Cordoue le khalifat de Damas. Quand le pouvoir de

ces nouveaux Oméyyades décroît à son tour, quelques-unes des petites dynasties qui se fondent alors, mais non toutes, adoptent le même titre ; ainsi les Ḥammoûdites, qui étaient des Idrissites passés en Andalousie.

Quand 'Abd-el-Mou'min, profitant de la révolution religieuse amenée par les prédications d'Ibn-Toûmert, le grand marabout berbère qui se posait en rénovateur de la foi, rêvait à fonder au profit de ses descendants l'empire des Almohades, il ne fut d'abord que le khalife « successeur, lieutenant », de celui qui se donnait comme le Mahdî. Les Ḥafçides de Tunisie, qui se rendirent indépendants des Almohades, prennent entre 1253 et 1259 le titre de khalife. C'était justement l'époque où les Abbassides cessaient de régner à Bagdad ; leur pouvoir temporel avait depuis longtemps disparu : leur autorité spirituelle disparaissait à son tour, puisqu'il n'y avait plus personne pour la représenter. Si, il y avait encore un des membres de la famille échappé au massacre par miracle ; il se réfugia au Caire, et les sultans mamlouks, désireux d'avoir un prétexte pour se réserver l'hégémonie des deux villes saintes, la Mecque et Médine, n'hésitèrent pas à recueillir le fugitif, à l'entourer de tous les honneurs dus à un pontife d'aussi haut rang et à maintenir sa descendance dans ce poste honorifique de khalife, qui n'emportait plus aucune autorité effective. Cela dura jusqu'à la conquête ottomane, en 1517.

*
* *

Lorsque le sultan Sélim Ier, après avoir vaincu le mamlouk Touman-bâï, entra au Caire, il y trouva le dernier descendant des khalifes abbassides, Moḥammed ben Ya'qoûb, qui portait le surnom d'El-Motawakkil III et avait succédé à son père comme celui-ci l'avait fait à ses prédécesseurs. Expédié à Constantinople, le dernier rejeton de cette vieille race y fut traité, dans les premiers temps, avec beaucoup de considération. Plus tard, il fut l'objet des attaques de ses cousins, qui prétendirent, peut-être avec quelque apparence de rai-

son, qu'il s'était enrichi aux dépens des Égyptiens et n'avait pas rendu les dépôts qui lui avaient été confiés ; en outre, il menait dans la capitale de l'empire ottoman une vie si légère que Sélim cessa de le traiter avec les mêmes honneurs et le fit enfermer aux Sept-Tours. Il y resta jusqu'à la mort du sultan (22 septembre 1520). Lorsque le sultan Suléïman le Législateur monta sur le trône, il fit mettre le khalife en liberté ; il lui permit de rentrer à Constantinople et lui attribua une pension de soixante drachmes par jour. Plus tard il l'autorisa même à retourner au Caire (ce retour ne peut être antérieur au 20 novembre 1522, commencement de l'année de l'hégire 929, car l'historien Ibn-Iyâs, qui arrête sa chronique à cette époque, n'en parle pas). Le khalife reconnut comme légitime la révolte d'Ahmed-pacha en 1523, et mourut dans la retraite en 1538, laissant deux fils qui disparurent sans laisser de traces[1].

Où y a-t-il place, dans tout cela, pour une prétendue cession de droits qui n'a jamais existé que dans l'imagination des historiens européens? El-Motawakkil III n'avait d'autres droits au khalifat que d'être le descendant reconnu de la lignée des Abbassides; c'est là un droit qu'on ne peut pas céder. De fait, les sources orientales ne font mention de rien de pareil. Quel est le titre que donne au vainqueur le premier prône du vendredi qui suivit la prise du Caire, et qui fit tant plaisir à Sélim? Celui de « serviteur des deux villes saintes », la Mecque et Médine[2]. C'est le seul que donne aux sultans le protocole officiel qui figure en tête des *Papiers d'Etat* de Féridoûn-bey.

Cependant, objectera-t-on, les expressions *khalîfa* « khalife » et *khilâfet* « khalifat » se rencontrent assez fréquemment dans les pièces officielles ; mais ce n'est qu'une formule usuelle, qui n'emporte avec elle aucune signification différente de celle de sultan et de sultanat. En voici la preuve. Si l'appel-

1) G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, t. V, p. 434-435, d'après Ibn-Iyâs.
2) Munedjdjim-bachi, t. III, p. 567.

lation de khalife, au lieu d'être une vague formule de style, était une titulature officielle comportant pour celui qui en serait revêtu le droit de commander à la communauté musulmane, nous la trouverions en usage à partir de la conquête de l'Égypte, et jamais avant ; or c'est tout le contraire. L'emploi de ce titre est d'un usage courant dans les protocoles officiels du xv[e] siècle ; Bayézid II répondant au Châh timouride de Perse Hoseïni Baïqarâ se donne à lui-même l'épithète de *Noûr chadjarat el-khilâfa* « Lumière de l'arbre du khalifat » ; mais Hoseïni Baïqarâ s'était lui-même servi de l'expression *khilâfat-panâh* « refuge du khalifat[1] ». Ces formules de style n'ont aucune valeur juridique et ne peuvent en avoir, puisque, ainsi que nous venons de le dire, il ne pouvait y avoir cession de droits avant la conquête de l'Égypte[2].

∴

Il y avait d'ailleurs, un obstacle dirimant à ce que le sultan de Constantinople obtînt du dernier des Abbassides une cession du titre de Khalife, c'est qu'il n'appartenait pas à la tribu arabe des Qoréïchites, d'où sortait Mahomet. D'après les théoriciens du droit musulman, El-Mâwerdi entre autres, les conditions de capacité que doivent remplir les personnes habiles à exercer le khalifat sont au nombre de sept, et la septième exige que ce khalife appartienne à la tribu de Qoréïch. Les Qoréïchites sont forcément des Arabes, tandis que le sultan de Constantinople est un Turc. Il appartient à la famille d'Osman, fils d'Ertoghrul, de la tribu turque des Qaï, branche des Oghouzes, une des grandes divisions de la race turque, qui vint s'établir sur les plateaux de l'Asie-Mineure vers la fin du xiii[e] siècle et reconnut d'abord la suzeraineté

1) Féridoûn-bey, *Papiers d'État*, t. I, p. 359 et 360.

2) Quand Sélim I[er] n'était encore que prince impérial, le sultan Ya'qoûb lui écrivait en l'appelant *mazhar anwâr el-khilâfa* « objet des lumières du Khalifat ». Même ouvrage, t. I, p. 368.

des Turcs Seldjouqides de Konia, avant de se déclarer indépendants grâce à l'affaiblissement du pouvoir de leurs suzerains, vers le début du XIVe siècle. Or, il n'y a pas à discuter, pour une Sunnite, la qualité de Qoréichite nécessaire pour remplir ce pontificat; elle est appuyée sur une tradition du prophète, reconnue comme base du droit public par l'accord de la nation.

C'est cette même tradition dont Abou-Bekr, le premier khalife, s'était servi pour écarter la candidature d'un chef rival, Sa'd ben 'Obâda, que certains Médinois voulaient mettre à la place du prophète défunt : « Le commandement doit rester dans la tribu de Qoréich ». Les Médinois reconnurent l'authenticité de la parole qui était ainsi opposée à leurs prétentions, et finirent par se désister. Les Chi'ites vont même beaucoup plus loin dans l'intransigeance, car ils déclarent que la khalife doit être non-seulement de la tribu de Qoréich, mais de la maison même à laquelle appartenait le prophète, c'est-à-dire à la famille des descendants de Hâchim, en excluant les branches collatérales; mais cette dernière doctrine est considérée comme hérétique par les docteurs orthodoxes, parce qu'elle aboutirait directement à nier la validité de l'élection d'Abou-Bekr lui-même, le premier khalife, qui était bien Qoréichite, mais non de la famille de Hâchim, validité qui a été reconnue par la communauté musulmane.

Il y a un autre souverain qui aurait beaucoup plus de droits à se parer du titre de khalife, c'est le sultan du Maroc. Il est un *chérif*, c'est-à-dire un descendant du prophète lui-même par 'Ali et Fâtima, la seule des filles de Mahomet qui ait laissé une descendance ; il porte en effet, dans la titulature officielle, la désignation de *Majesté chérifienne* : il est non-seulement de la tribu de Qoréich, mais de la maison même de Mahomet. Il peut aussi arguer, mais avec moins de force, de la qualité de khalife que possédèrent jadis les Oméyyades de Cordoue. Il est, bien entendu, de race arabe. Il ne faudrait pas croire que les populations de race ou de langue arabe aient jamais vu d'un bon œil l'occupation de leurs pays

par les conquérants de race ou de langue turque. Méhémet Ali n'a pas eu de peine à soulever les fellahs de l'Égypte contre leurs oppresseurs ottomans. Les Régences barbaresques étaient autrefois dominées par les chambrées de janissaires que les succès des flottes turques avaient installées à Alger, à Tunis, à Tripoli de Barbarie; mais ces janissaires ne s'étaient pas mêlés aux populations autochtones, ils formaient des camps à part, et encore aujourd'hui leurs descendants, devenus de langue arabe par suite de l'influence prépondérante du milieu, se distinguent des indigènes par l'appelation de *goul-oghly* « fils d'esclaves ». Il suffit d'avoir séjourné quelque temps ou même d'avoir voyagé dans les provinces arabes de l'empire ottoman pour savoir que les Turcs y sont subis et détestés, et que les peuples de ces provinces attendent le signal de leur délivrance d'un pouvoir fort qui les débarrassera d'une domination étrangère.

Le Chérif de la Mecque a beaucoup plus de droits que le sultan de Constantinople à prétendre au titre de khalife, si la communauté musulmane, échappant à l'emprise des Turcs, veut lui décerner cette qualité. Non-seulement il est Arabe, mais il est le descendant du prophète. S'il remplit les autres conditions nécessaires pour obtenir ce rang, c'est-à-dire s'il possède la justice dans la plénitude de ses conditions, le degré nécessaire de science juridique pour prononcer souverainement en matière de décisions à prendre ou de sentences à formuler, s'il a la pleine jouissance des sens de l'ouïe et de la vue, s'il a le don de la parole, s'il a la santé des membres du corps, tellement qu'ils soient exempts de tous défauts pouvant empêcher la liberté et la promptitude des mouvements; s'il a le degré de sagesse nécessaire pour le gouvernement des sujets et la direction des affaires, et le degré de vaillance et de courage indispensable pour protéger la terre d'Islam et mener la guerre contre l'ennemi, s'il réunit toutes ces qualités, il est apte à être reconnu comme khalife et à en exercer tous les droits.

*
* *

Il est facile, en outre, de trouver dans les auteurs les textes établissant que, quand même le sultan de Constantinople aurait valablement droit au titre de khalife, il y a de sérieux motifs pour proclamer sa déchéance. En effet, si le khalife perd sa liberté d'action, il n'est plus digne d'exercer ces hautes fonctions. « Le défaut de liberté d'action résulte de deux états de choses : l'interdiction et la violence. On dit qu'il y a interdiction quand le khalife est dominé par un de ses subordonnés, qui, en fait, s'approprie l'exercice du pouvoir, sans cependant faire montre de désobéissance ni de désaccord.

« Un pareil état de choses ne fait point obstacle à ce que le prince subjugué demeure khalife, mais il y a lieu de considérer la nature des agissements de celui le domine dans l'exercice du pouvoir, puis de distinguer. Si les agissements de cet homme sont conformes aux principes de la religion et aux exigences de la justice, il est permis au khalife de le laisser agir, afin d'assurer la conclusion des affaires engagées et l'exécution des décisions intervenues, et, par ainsi, d'éviter que des affaires religieuses ne souffrent une interruption dont il pourrait résulter un désordre préjudiciable pour la nation. Mais si les agissements de cet homme s'écartent des principes de la religion et de la justice, il n'est point permis au khalife de les tolérer, et il doit se chercher un défenseur qui lie les bras à l'usurpateur, et mette fin à ses abus de pouvoir[1]. »

Mais c'est la condamnation, en toutes lettres, du rôle assumé en Turquie par Enver-pacha et le comité Union et Progrès ! Quel esprit musulman non prévenu hésitera à reconnaître dans ces formules d'un auteur de traités de droit public le tableau même que nous présente actuellement la cour ottomane, dominée, annihilée par un dictateur inféodé à la

1) El Mâwerdi, *el-Aḥkâm es-Soulṭâniya*, trad. Ostrorog, t. I, p. 187.

domination de l'Allemagne ? La guerre sainte, dont le but noble est de concourir à l'extension de la religion, prostituée au point de servir les intérêts d'un peuple chrétien contre d'autres peuples également chrétiens ? Pour un vrai musulman, c'est une abomination, tout simplement.

*
* *

Parmi les devoirs catégoriques qui s'imposent à la conscience du musulman, il en est un, le cinquième, dont l'importance est capitale pour les nations de l'Europe qui ont conquis ou occupé des pays habités par des mahométans, ou qui sont en contact avec les quelques États de cette religion ayant conservé un semblant d'indépendance. C'est la guerre sainte, le *djihâd*, comme on l'appelle en arabe, pour la distinguer de la guerre ordinaire, *harb*. Que signifie ce mot de *djihâd* ? Il veut dire « effort ». Il ne se trouve que quatre fois dans le Qorân, avec le sens d' « effort dans la voie de Dieu ». Il désigne aussi bien l'effort dans le sens moral que dans le sens physique. Et il est aisé de comprendre qu'il ait passé bien vite à la signification de « guerre sainte », puisque la guerre a été, depuis l'installation de Mahomet à Médine, le principal moyen dont il s'est servi pour réduire ses adversaires.

En effet, le *djihâd* n'est pas une guerre quelconque, mais la guerre en vue de contraindre les non-croyants à embrasser les doctrines unitaires, à moins que, se trouvant être de la religion de Moïse ou de celle du Christ, ils ne soient autorisés à conserver, moyennant le payement d'une taxe de garantie, le droit de procéder aux cérémonies de leur culte sur le sol devenu musulman par la conquête.

Telle est la théorie : l'histoire nous enseigne ce qu'en fut la pratique. Ou la guerre est portée hors des limites du territoire, et c'est bien une guerre sainte, puisqu'elle est théoriquement entreprise pour amener les infidèles dans le sein de la vraie foi ; ou bien elle a lieu sur le territoire même, et

c'est encore une guerre sainte, puisqu'il s'agit de réduire des révoltés contre l'autorité suprême, contre le dépositaire des droits que le Prophète tenait de Dieu même, contre son vicaire ou khalife, le même personnage que les théoriciens appellent *imâm*, parce que sa fonction principale sera de présider à la prière canonique des fidèles assemblés.

En ce cas, qu'est-ce qui distinguera le *djihâd* du *ḥarb*, la guerre sainte de la guerre ordinaire ? C'est l'intention. S'il y a ferme résolution de travailler à convertir les gentils, à étendre les limites du territoire d'Islam en appelant de nouveaux peuples à la connaissance de la vérité révélée, à marcher, suivant l'expression coranique, dans la voie de Dieu, il y a guerre sainte ; il n'y en a plus quand des princicules, ou des fils d'un même souverain, se disputent à coups de sabre le droit d'exploiter leurs sujets. Il s'en suit que les guerres des musulmans contre les infidèles ont le caractère de guerres saintes. Lorsque les Arabes envahirent la Syrie faiblement gardée par les légions romaines du Bas-Empire, l'Égypte qui ne reconnaissait plus guère que nominalement l'*autocrator* de Constantinople ; lorsqu'ils poussèrent des *raids* dans le Turkestan et dans la région de l'Indus ; lorsqu'ils conquirent l'Afrique du Nord et firent tomber en Espagne l'édifice du royaume des Goths ; lorsqu'ils s'établirent en Septimanie et lancèrent de là des colonnes aventureuses jusque dans les vallées de la Loire et du Rhône ; lorsque plus tard, les Turcs Seldjouqides, s'infiltrant sur les hauts-plateaux de l'Asie-Mineure, y créèrent un État musulman en lutte avec les débris de l'empire grec ; quand, après eux, les Turcs ottomans s'emparèrent de la péninsule des Balkans, puis de Constantinople, de la Hongrie, et allèrent assiéger Vienne ; quand ils essayèrent en vain de reprendre l'Égypte au général Bonaparte ; quand Abd-el-Kader souleva contre nous les populations de l'Algérie et que le Maroc essaya alors une infructueuse intervention, c'est toujours la guerre sainte. C'est encore elle que proclame le sultan Mahmoûd II lorsque, sentant l'Empire ottoman, sans

armée sérieuse, s'effondrer sous les coups de la Russie, il appelle les musulmans à combattre les Janissaires, institution vieillie et devenue dangereuse. Il y a toujours là l'intention de défendre la communauté, la nation qui n'est point un peuple, mais un groupe de peuples réunis par un *Credo* commun.

Nous touchons ainsi du doigt, pour en avoir été nous-mêmes victimes dans les siècles écoulés, une force historique permanente, se renouvelant sans trêve à travers les générations, indépendante des races, des couleurs, des climats, de toutes les circonstances extérieures, jamais abattue, sans cesse renaissante. Cette force, c'est l'intime conviction implantée dans l'âme de tout musulman sans aucune exception, qu'il est créé pour combattre dans la voie de Dieu, et qu'à l'appel de l'autorité suprême il doit se lever et partir, non avec résignation, mais avec joie, pour que la parole de Dieu ait le dernier mot, pour que, suivant l'expression du Qorân, elle soit toujours la plus haute.

⁂

Les juristes musulmans nous expliquent parfaitement cet état d'âme. La guerre sainte est un devoir catégorique pur et simple, dégagé de toute condition restrictive, telle que, par exemple, le temps où il peut être rempli ou la nécessité d'une agression occasionnelle. Cela fait partie du culte qui doit être rendu à la Divinité.

Les textes du Qorân sont formels : il est vrai que la révélation n'en est arrivée que par degrés. Mahomet reçoit d'abord l'ordre de proclamer ce qui lui a été commandé et de se détourner des infidèles (XV, 94), puis de discuter avec ceux-ci de la façon la plus persuasive, en les conviant à suivre la voie droite (XVI, 126) ; ensuite, les croyants eurent l'ordre de combattre si on les attaquait (II, 87), d'abord sous la condition que ce ne fût pas pendant les quatre mois sacrés de trêve qu'observait le paganisme, ensuite sans

aucune espèce de condition; et c'est ce dernier texte (II, 245) qui a depuis régi la matière, corroboré par une tradition du Prophète qui annonce que la guerre sainte durera jusqu'à la résurrection.

Les casuistes, considérant que la guerre est mauvaise en soi, puisqu'elle comporte la destruction du corps humain et la dévastation de provinces entières, deux des œuvres de Dieu, se sont demandé à quel titre elle avait pu être ordonnée aux fidèles; ils ont reconnu que c'était en considération de sa fin, l'exaltation de la vraie foi et la répression de l'iniquité des infidèles. Ce mal devient ainsi un bien, par la compréhension adroite de son intention. Le peuple, lui, n'a pas été chercher aussi loin que les théologiens. En réalité le Musulman met la guerre sainte sur le même pied que les autres devoirs primordiaux de sa religion. Il y est entraîné par l'habitude des sacrifices sanglants, consommés de sa propre main à certaines époques de l'année. Le fanatisme qui a ses bases dans ces couches profondes et ténébreuses de la conscience dont a parlé Taine, est plus fort que tous les beaux raisonnements des docteurs. Enfin il y a un appât engageant, grâce auquel les États musulmans ont toujours trouvé, pour servir leurs ambitions, plus d'hommes qu'il ne leur était nécessaire : c'est celui du gain. Le butin pris à la guerre a sa fonction légale dans la société musulmane. Ce motif puissant de l'intérêt est celui qui a soulevé des populations entières, même au début, alors que la foi était toute puissante, et surtout plus tard, quand on ne combattit plus pour mériter un paradis de délices en mourant les armes à la main.

∴

Qui a qualité pour déclarer la guerre sainte, c'est-à-dire pour proclamer la levée en masse de tous les individus contribuant à composer la communauté musulmane, dans le but d'exalter la religion et de propager la vraie foi? C'est le chef

de cette communauté, de l'ensemble des croyants considérés comme formant un seul corps, une seule nation, bien que partagée *en fait* en États divers. La question se pose alors de savoir qui a qualité pour se dire le chef de la nation musulmane. Les théoriciens du droit musulman vous répondent que c'est le personnage qu'ils appellent *imâm*, et que nous nommons plus volontiers khalife, c'est-à-dire « successeur du prophète ». Nous avons vu plus haut que le sultan de Constantinople n'a aucun droit à prétendre à ce titre.

Comment peut-on établir juridiquement le bien-fondé de la déclaration de la guerre sainte, et la véritable qualité de celui qui prétend pouvoir la déclarer ? Par un *fetoua*, mot que les Turcs prononcent *fetva* : c'est cette dernière forme qui a été recueillie par les dictionnaires français. Un *fetoua*, c'est une solution de principe, sur une question qui lui est soumise, par un jurisconsulte éminent qui porte le titre de *mufti*, c'est-à-dire « auteur de *fetouas*, celui qui rend un *fetoua* ». C'est un peu les *responsa prudentium* du droit romain. La solution donnée par le jurisconsulte n'enchaîne pas la décision du juge du fait, le qâdi, qui est toujours maître de trancher un différend selon les lumières de sa conscience personnelle, mais la haute autorité d'un mufti, décidant (par *oui* ou par *non*) un point de droit après avoir consulté les auteurs, est néanmoins de nature à le faire réfléchir et à peser sur le parti qu'il prendra. Voilà pourquoi, à la tête de la magistrature canonique de l'Empire ottoman, il y a un Chéïkh ul-Islam, qui est le grand mufti de l'État ; et voilà pourquoi le sultan de Constantinople, avant de se lancer dans l'aventure de la guerre sainte, a dû demander un *fetoua* à son mufti ; celui-ci a prononcé sur la question qui lui était soumise. Or il est aisé de rendre celle-ci captieuse, de manière à solliciter une décision dans le sens que l'on désire.

Ce que le mufti de Turquie a fait, d'autres muftis peuvent le faire en sens contraire, c'est-à-dire déclarer qu'une guerre sainte entreprise sous la pression des infidèles — en l'espèce les Allemands — est nulle de plein droit, la liberté du sultan

n'étant plus entière. L'autorité de l'Université de théologie El-Azhar, au Caire, est grande dans le monde musulman. Quand elle se sera prononcée contre les intrigants de Constantinople, ceux-ci paraîtront de bien petites gens auprès de l'opinion du monde musulman tout entier. Déjà nos braves troupes d'Afrique, les soldats mahométans de l'Inde et les auxiliaires russes ont montré, par leur loyalisme, le peu d'emprise qu'avait sur leurs âmes la déclaration du pontife turc. La guerre sainte, la levée en masse des musulmans, est une utopie irréalisable ; dans l'état actuel des choses, c'est une folie. L'islamisme n'a pas le devoir de se lever pour la défense d'intérêts qui lui sont étrangers.

Cl. Huart.

LA DÉVOTION A LA VIERGE

DANS LA LITTÉRATURE CATHOLIQUE

DU COMMENCEMENT DU XVII[e] SIÈCLE [1]

INTRODUCTION

I. — On n'a pas encore remarqué, sinon d'une façon accidentelle, à propos de tel ou tel personnage pieux, la place tenue par la dévotion à la Vierge dans l'histoire morale et religieuse du XVII[e] siècle. Il y aurait lieu d'étudier la renaissance et l'épanouissement de ce culte, en France, après les guerres de religion[2] : il fut alors un des éléments actifs de la

1) L'auteur de ce travail, mort au champ d'honneur le 10 septembre 1914, l'avait composé et écrit en 1909-1910 pour un concours de l'Université de Paris, mais il se proposait de le revoir et de le poursuivre plus loin. Des documents nouveaux avaient été recueillis par lui dans cette vue. Nous avons pu faire entrer quelques-uns d'entre eux dans le texte, grâce à des indications précises. Quant à l'intérêt du sujet, nos lecteurs apprécieront sans doute l'utilité de cette investigation très neuve en une matière qui n'était pas encore sortie du domaine de la littérature d'édification pour entrer dans l'histoire. Elle éclaire, pensons-nous, non seulement l'évolution générale du sentiment religieux au XVII[e] siècle, mais encore celle d'une dévotion catholique, considérée dans les conceptions parallèles ou successives d'écrivains catholiques, autorisés soit comme théologiens soit comme directeurs d'âmes. Charles Flachaire était catholique aussi : il ne nous a pas paru que, chez lui, cette sympathie — qui accroissait l'intelligence des pensées des sentiments et des actes mystiques, — ait gêné aucunement l'exactitude du récit ni la liberté et la justesse du jugement.

(ALFRED RÉBELLIAU.)

2) Hamon, *Notre Dame de France*. « Le protestantisme... porta le désastre dans tous les sanctuaires de Marie qu'il put atteindre et vint à bout d'abolir la pieuse pratique reçue dans le droit de s'abstenir du travail l'après-midi du samedi. » (I, 248) « Cette guerre contre le culte de Marie dura jusqu'à l'abjuration du roi Henri IV. Alors une ère de piété et de ferveur parut s'ouvrir... »

contre-réformation catholique, et c'est souvent autour de lui que se ranima et se raffermit la foi traditionnelle : processions solennelles [1], visites de sanctuaire, pèlerinages [2], « milices » chrétiennes [3], confréries, congrégations, telles furent les manifestations multiples, entre 1530 et 1600, de la dévotion mariale. Elle fut un objet d'émulation pour la famille royale, les grands, les ordres religieux, le peuple. Puis au XVIIe siècle, la piété de Louis XIII l'adopta pour ainsi dire officiellement. Par la déclaration du 10 février 1638, Louis XIII plaça son royaume sous la protection spéciale de la Vierge [4]. Il avait déjà fait vœu « de dresser et fonder une lampe à perpétuité, laquelle sera d'argent et continuellement ardente, devant l'autel et la chapelle dite de Notre-Dame » [5] et la Vierge de Lorette reçut de lui « deux couronnes garnies de diamant » [6]. Anne d'Autriche, quand, après vingt-deux ans de mariage, elle eut obtenu dans le sanctuaire de Notre-Dame de Lorette la grâce d'un héritier du trône [7], fit venir de

(I, 254). Au XVIIe siècle « plus que jamais (la dévotion à Marie) resplendit de toutes parts ; elle est vivante dans les âmes, elle entre comme élément principal dans toutes les institutions que produit ce siècle incomparable... » (I, 128-130).

1) Les villes se consacraient à Marie pour conjurer les fléaux ; Blois en 1631, (Notre Dame des Aides) Hamon, I, 142 ; cf. Hamon II, 357 (Tulle) ; III, 9 (Albi) ; IV, 277 (Bourges), etc....

2) Notre-Dame de Garaison « qui fut aux XVIe et XVIIe siècles ce qu'est le pèlerinage de Lourdes à notre époque. » (Huysmans, *Les foules de Lourdes*, 17 sq.).

3) « Charles II de Gonzague, duc de Nevers, ayant formé le projet hardi de faire une croisade en Morée... contre les Turcs... fonda un ordre religieux et militaire sous le nom de Milice chrétienne *de l'Immaculée Conception*... l'étendard de l'ordre était blanc ; d'un côté était la Vierge immaculée au centre d'une grande croix bleue, entourée des rayons de soleil, la lune sous les pieds... (Hamon, V, 518) ; cf. Mariéjol. (*Hist. de France Lavisse*, VI², 209).

4) *Lettres et instructions de Richelieu* (Avenel), V, 908-912.

5) *Id.*, V. 467, note 3 ; *cf.*, p. 468, 471, 473. « Un redoublement de dévotion envers la Mère de Dieu ne peut produire que de bons effets » (19 mai 1636). » Sur la piété de Louis XIII, *cf.* aussi Viollet, *Familles royales de France, Prières et fragments religieux*, 195-199.

6) Deberre, *Vie de la mère Marguerite du Saint-Sacrement*, p. 162, note 1.

7) Egron, *Le culte de la sainte Vierge*, p. 239 ; un tableau de la chapelle représente la scène.

Chartres[1] la ceinture de Marie qui y est pieusement conservée. « L'enfant de la prière[2] » resta toujours fidèle à sa protectrice. « Je serais fâché, disait-il au P. La Rue, de manquer un seul jour à la dévotion du chapelet »[3]. La Vierge compta parmi ses plus humbles serviteurs des philosophes et des poètes. C'est à Notre-Dame que, dans la fameuse nuit du 10 novembre 1619, Descartes « recommande l'affaire qu'il jugeait la plus importante de sa vie, et, pour tâcher d'intéresser cette bienheureuse Mère de Dieu d'une manière plus pressante, »[4] il lui promit d'aller à Lorette: il accomplit ce pèlerinage en 1624[5]. La piété de Pierre Corneille pour Marie est connue. Il traduisit en vers les Louanges à la Vierge attribuées à saint Bonaventure:[6] et, quelques années plus tard, en 1670, l'Office de la Vierge tout entier avec les leçons, les psaumes et les hymnes[7]. On se rappellera, si l'on veut, que le poète était de Rouen, la ville des « Palinods », ces tournois littéraires en l'honneur de Marie, solennellement consacrés en 1520 par une bulle du souverain pontife et restaurés avec éclat au début du XVIIe siècle[8]. Thomas Corneille, Jacqueline Pascal, des poètes subtils et quintessenciés comme Auvray ou P. de Marbeuf remportèrent la palme, en célébrant la Vierge Immaculée :

1) Hamon, *N.-D. de France*, IV, 264.

2) Tous les couvents s'intéressèrent à la naissance de celui qu'on appela « Dieudonné » (Delerre, *loc. cit.*, 159-161 ; Picot, *Essai sur l'influence de la religion en France au XVIIe siècle*, I, 322-327 ; Faillon. *Vie de M. Olier* : « Le prince nous a été donné par les mains de la Vierge » (I, 215).

3) Hamon, *N.-D. de France*, I, 123

4) Baillet, *Vie de Descartes*, 1re partie, liv. II, ch. I, p. 85-86.

5) Baillet, *Vie de Descartes*, 1re partie, liv. II, ch. VII, 120-121. « Nous ne savons pas quelles furent les circonstances de ce pèlerinage, mais nous ne douterons pas qu'elles n'ayent été fort édifiantes, si nous nous souvenons qu'au temps de la conception de son vœu, il était bien résolu de ne rien omettre de ce qui pourrait dépendre de lui pour attirer les grâces de Dieu et pour se procurer la protection particulière de la sainte Vierge. »

6) Corneille, édition Régnier, IX, p. 1-53 (830 vers).

7) Corneille, édition Régnier, IX, p. 75-241 ; cf. traduction (p. 221) de l'hymne *Ave Maris Stella*.

8) Robillard de Beaurepaire, *Les Puys et Palinods de Rouen et de Caen*, 1907, p. 82.

« Ouy, la Vierge est un lys qui prend son origine
Sa neige et son parfum d'un principe infecté.
C'est d'un rosier poignant le bouton sans épine
Qui au désert du vice estalle sa beauté... »[1].

Antoine Corneille, un autre frère du poète, aurait même, dit-on, composé à la louange de Notre Dame une pièce de vers sur laquelle l'auteur du *Cid* a pu calquer les stances de Rodrigue :

Percée au plus profond du cœur
D'une atteinte imprévue aussi bien que mortelle,
Droite au pied de la croix où son cher fils l'appelle,
La Vierge, triste objet d'une injuste rigueur,
Persévère immobile, et son âme abattue
Cède au coup qui la tue.[2]

Nous pourrions chez d'autres écrivains profanes[3] trouver des preuves de cet attrait que Marie exerça sur l'imagination et la sensibilité d'un siècle, mais ce n'est point là le sujet précis de notre étude. Nous voulons explorer la littérature proprement religieuse qui résuma toute cette dévotion et en assura le rayonnement rapide.

II. — Les ouvrages spirituels — est-il besoin de le démontrer ? — font partie intégrante de notre patrimoine littéraire : et ce n'est pas seulement aux ouvrages spirituels oratoires, aux sermons, qu'il importe de donner droit de cité dans une littérature dont il ne faut pas rétrécir arbitrairement le

1) Robillard, *op. cit.*, p. 141-152, sur Auvray. (*Les œuvres sainctes d'Auvray*, Rouen, 1626); cf. P. de Marbeuf, *Psalterion chretien* (1628). Ces manifestations donnaient lieu à des recueils : *Œuvres poétiques sur le subjet de la Conception de la T. S. Vierge mère de Dieu, composées par divers autheurs*, recueillies par Adrian Bocage, Rouen, Féron, 1615.

2) Gildas de Liboux, *Revue augustinienne*, 1905, tome I, p. 54, La Vierge, dans la poésie française.

3) Desmarets de Saint-Sorlin traduit l'Office de la Vierge (1645 ; réédité en 1647 et 1674, (œuvres complètes); Kerviler, *Desmarets* (1879), p. 68. Racan traduit en vers quelques hymnes mariales, publiées seulement en 1660, ajoutant à « l'abstraction théologique un mauvais goût prodigieux en un sujet si délicat » (Arnould, *Racan*, p. 51, 284).

riche domaine ; — c'est aussi aux ouvrages de doctrine, — métaphysique, ascétique ou mystique.

L'histoire, aussi, réclame qu'on ne les oublie pas, s'il est vrai que la mystique ait été non seulement un aliment de vie intérieure, mais un mobile d'action. Aussi bien a-t-elle le droit et le devoir de pénétrer les secrets intimes du sentiment religieux. Les manifestations extérieures n'en seront ainsi que mieux comprises. Sans doute rien n'est plus délicat que d'évoquer fidèlement l'atmosphère mystique d'un temps, en lui conservant sa couleur et son ton : et l'hagiographie classique n'y réussit guère. Éprise d'une perfection conventionnelle qu'il s'agit de donner en exemple au « pieux lecteur, » elle nous offre, avec une désespérante régularité, le spectacle monotone d'une sainteté ou d'une dévotion qui semblent échapper au temps et à l'espace. Pour employer une image chère aux mystiques, les « fleurs d'âme », cueillies par ces édifiants biographes, perdent tout coloris et tout parfum : « on dirait ces fleurs de papier qu'une industrie lamentable prépare pour les autels, ces bouquets inanimés qu'aucun jardin n'a vu fleurir et qui n'ont poussé leur racine dans aucune terre » [1]. L'étude rigoureuse d'une dévotion particulière chez un certain nombre de pieux ecclésiastiques, nous oblige à comprendre en tout respect, mais à définir en toute sincérité, les nuances individuelles dont elle se colore dans la libre diversité des âmes.

III. — La monographie d'un culte pendant un demi-siècle peut présenter aussi un autre intérêt : celui de découvrir le mécanisme de son évolution, d'en suivre l'organisation croissante, l'enrichissement graduel et de plus en plus hardi, à la suite d'un succès populaire et de la conquête des fidèles.

Pour que notre étude fût complète, il faudrait entrer dans le détail des faits, étudier, à côté des écrivains, la société et la vie. Mais la société et la vie ne sont, en ces matières, que

1) Brémond, *La Provence mystique au XVIIe siècle*, 1908, p. 11. Nous recommandons particulièrement la lecture de ce livre et des pages consacrées aux écrits du P. Yvan.

l'écho des idées qui s'expriment dans les livres. Assurément, dans ces livres, toutes les idées constitutives ne sont point également développées. Mais, tout au moins, les principales s'y trouvent et plusieurs tendances s'y reconnaissent. Classer en divisions chronologiques très précises ces tendances, ce serait arbitraire et inexact. Dans sa souplesse, dans sa variété, le fait religieux se prête moins que tous les autres faits à ces divisions et à ces cadres. Il change en restant fidèle au passé; — il se renouvelle sans rompre avec la tradition. — Nous croyons cependant qu'une dévotion suit un rythme, qu'elle est solidaire de la succession des temps et qu'elle obéit à de certaines lois. Nous aurons donc le droit, dans les pages qui suivent, d'ordonner notre recherche en distinguant, sinon des phases d'une succession chronologique absolument stricte, du moins des courants qui se dessinent et se développent les uns après les autres.

L'un de ces courants, d'origine populaire et médiévale, nous a paru trouver chez les Jésuites son expression la plus littéraire et la plus efficace sur le milieu contemporain. Là, la tendance essentielle est de s'adresser avant tout à la sensibilité, à l'imagination : d'où un débordement de tendresse, de réalisme dévot, d'interprétation allégorique, et dans la doctrine même, un minimum de rigueur, une liberté d'allures allant jusqu'à quelque complaisance. Saint François de Sales, tout en suivant ce premier courant, corrige par un surcroît d'austérité la mièvrerie sentimentale et imaginative, réfrène la curiosité par un souci d'édification morale et par la prudence de la doctrine.

Le second courant, dont nous voyons l'origine en l'Oratoire, prend son inspiration, — et sa règle — dans la théologie mystique. Il répond en France, — dans cette France humaniste et polie, latine et rationaliste du XVII[e] siècle — aux besoins des âmes pieuses qui réclamaient une piété austère et satisfaisante pour la raison, autant que généreuse. Avec le cardinal de Bérulle, c'est au mystère de l'Incarnation que se rattache constamment, sans jamais le perdre de

vue, la méditation mariale : il analyse l'idée de Mère de Dieu et en déduit toutes les conséquences (Résidence de Jésus en Marie — la Vierge prédestinée — ses privilèges glorieux ou douloureux). Le P. Gibieuf apporte à cet effort de raisonnement théologique sa note personnelle et enrichit la dévotion à la Vierge, non seulement des résultats de sa contemplation, mais encore du fruit de ses entretiens avec les Carmélites dont il est le visiteur. Il transporte à la Vierge l' « expérience religieuse » qu'il trouve en ses servantes; il en décrit le développement et les progrès. Vers la même époque, Port-Royal avec Saint-Cyran, principalement séduit par une vertu de Marie, l'humilité, voue à la Vierge une dévotion augustinienne : la mère du Christ symbolise le triomphe de la Grâce contre l'Orgueil, l'éternel ennemi. Sur la définition précise de cette dévotion mariale des jansénistes, nous insisterons d'autant plus, que, soit ignorance, soit malveillance, on l'a presque toujours reléguée dans l'ombre.

Le troisième courant, qui dérive du précédent, a cependant une direction très nettement différente. Les âmes que nous y rencontrons sont quotidiennement sujettes aux visions, aux extases, aux transports en Dieu : la piété mariale est moins, chez elles, un produit de la mystique spéculative qu'« une expérience vécue » : elle est passionnée, impétueuse, tourmentée. Il faut, pour la comprendre, raconter des vies ardentes. Pour M. Olier, ses *Mémoires* encore inédits, même les fragments inédits de ses écrits sur la Vierge nous le permettront. La Vierge, épouse du Père Eternel, — prêtre et hostie avec Jésus-Christ — canal des grâces dans l'Église : telles sont les méditations familières au fondateur de Saint-Sulpice; elles se condensent en une dévotion spéciale : « la Vie intérieure de la Vierge », qui organise autour d'elle tout un ensemble de cultes secondaires. — Émule, en quelque façon, d'Olier, le P. Eudes, par une propagande inlassable, se fait l'apôtre d'un culte spécial : celui du « saint cœur de Marie », exposé au double péril de la matérialisation du symbole et du morcellement en menues pratiques.

Enfin nous étudierons les sermons assez nombreux et importants de la jeunesse de Bossuet sur la Vierge. Ils seront le terme d'une enquête que nous conduisons ainsi jusque vers 1653. Non pas sans doute que ces textes du grand écrivain nous semblent un aboutissement définitif, mais ils marquent au moins une « époque » particulièrement intéressante du progrès de la dévotion mariale, — parce qu'on y voit se condenser chez lui les efforts dispersés de la génération antérieure, — parce que surtout y apparaît le souci de prévenir les abus de la victoire d'un culte triomphant. Bossuet, — ici comme ailleurs, homme de « juste milieu », — aperçoit dans ces divers apports spirituels les scories, tâche de les éliminer, condense, avec sa théologie attentive et son bon sens, les richesses exubérantes et les efflorescences parasites d'une dévotion qui, par sa grâce émouvante et attirante, permettait moins que d'autre la froide maîtrise de la raison sur la volonté et sur le cœur, et était vouée à des « extravagances » dont la deuxième partie du XVIIe siècle donna le spectacle.

CHAPITRE I

Les Jésuites.

1. — Après la crise de la Réforme, les Jésuites furent les plus ardents restaurateurs du culte de Marie : pour ranimer le catholicisme, ils pensèrent qu'il était urgent de faire revivre en France la dévotion à la « Dame de Miséricorde », si douce à ses fidèles, si indulgente aux pécheurs. Ils se firent donc les champions de la piété moyenageuse et se proposèrent de développer « l'amalgame composite des croyances popu-

laires, »[1] où l'effusion sentimentale s'accompagne toujours de multiples et minutieuses pratiques. La Vierge leur apparut aussi comme la protectrice de l'orthodoxie : celle dont on pouvait raisonnablement espérer la ruine de l'hérésie protestante ; en ce sens que son culte, nettement affirmé, était un des symboles les plus nets de la dévotion catholique. Seulement, agressifs[2] comme ils sont en cette période conquérante, les Jésuites oublient parfois dans l'entraînement de la polémique la douceur obligée d'une dévotion attendrie. Résolus à conserver au culte de Notre Dame sa séduction sentimentale, mais ennemis d'un quiétisme inactif, ils instituent entre les chrétiens un véritable « concours » spirituel, où tous « se font un saint défi à qui rendrait le plus d'honneurs » à la Vierge et « se disputent avec ferveur »[3] la palme. Les collèges qui se multiplient en France, depuis la rentrée des Jésuites en 1603, deviennent des centres d'action et de propagande. Les Congrégations de Notre-Dame, où ils groupent les plus pieux de leurs élèves, sont des ruches de dévotion mariale « où l'on s'excite mutuellement et par paroles et par exemples à la pratique de toutes les vertus ».

Le jeune « parthénophile » est un modèle : en entrant dans la confrérie, après son stage « d'approbaniste », il a consacré son cœur à Marie[4] et lui a juré de résister aux séductions de la chair et du monde ; il met toute son ambition à devenir « une des plus blanches étoiles du ciel marianique ».

1) Bœhmer, *Les Jésuites* (tr. Monod), p. 249, importance du culte des reliques ; cf. Balinghem, *Inventaires des sacrées reliques de Notre Dame et des lieux où elles se trouvent*, Douay, 1626.

2) *Apologétique* du P. Coton, Avignon, 1600. Ce caractère « éristique » est surtout manifeste dans les sermons. Apologie 5e touchant les prérogatives, titres et passedroits de la Très honorée Vierge Marie, p. 489-677 ; cf., en particulier, p. 592, et Portrait d'un « mariomastige » : le sourcil abaissé, les yeux étincelants, grinçant des dents, escumant de la bouche, (p. 681-682).

3) Boudon, (*Le saint esclavage à l'admirable Mère de Dieu*, 1668), p. 123, 125, fait un récit touchant de ses exploits de congréganiste.

4) Crasset, *Histoire des congrégations de Notre Dame* (1694), formule de l'acte de consécration, p. 59 ; cf. Rochemonteix, *Le collège de la Flèche*, II, 127.

Dès son lever, c'est à la Vierge qu'il adresses a prière, s'agenouillant au pied du petit autel dédié à Marie qu'il entretient dans sa cellule et qu'il orne de fleurs et de couronnes[1]. Dans les solennités ou les fêtes patronales de sa congrégation, il occupe toujours une place de choix et souvent « est vêtu en ange avec de grandes ailes »[2]. Enfin avec cette intelligence de la puissance de l'auto-suggestion des maîtres en mystique, on veut que, dans ses entretiens avec ses camarades, il « parle sans cesse de la Vierge » : la règle de l'association lui en fait un devoir strict, et telle confrérie, celle d'Ingolstadt par exemple, reçut le nom de « Colloque de la Sainte Vierge »[3]. Les grandeurs, les privilèges de Notre Dame étaient d'ailleurs célébrés en prose et en vers, soit au sein même de la congrégation, soit dans les Académies dont on ne pouvait faire partie que si l'on était congréganiste[4]. Plusieurs de ces compositions en latin nous ont été conservées dans les œuvres poétiques du P. Denis Petau[5]. La confrérie avait aussi ses archives, où étaient naïvement transcrits les exploits mystiques des jeunes héros; ces traits édifiants et touchants, destinés d'abord à former des « traditions de famille, »[6] étaient

1) Nous empruntons ces détails à une petite brochure, *Un écolier du XVII[e] siècle*, Reuss, 1901 « d'après Idea perfecti sodalis olim in praenobili adolescente Joanne Baptista a Schulthaus Tridenti spectata, nunc ad imi tandum proposita a Congregatione minore Tridentina Virginis Immaculatae Tridenti 1727, (fragments de la biographie de J. Baptiste de Schulthaus élève des jésuites de 1635 à 1640). P. 3, 7. Une de ses distractions favorites était de peindre des images de la Vierge, et « la Vierge gravait son image dans le cœur de l'adolescent » (p. 8).

2) Le P. de Rochemonteix, *Le collège de la Flèche*, II, 146. Description d'un cortège (pièces justificatives, II, n° VIII, p. 224).

3) Carayon, *Histoire abrégée des congrégations*, (1863), p. 74.

4) *Ratio studiorum*. Règles de l'Académie, § 2; cf. § 7 « une fois au moins on célébrera une fête de la Vierge qui sera embellie par un discours, un poème, des vers affichés sur les murs, des emblèmes et diverses compositions remarquables. ». Cf. Règles communes aux professeurs des classes inférieures, § 5, § 7; cf. la prière du maître dans le *De Ratione docendi et discendi*, 2[e] partie, ch. I, De la piété, art. 1[er].

5) *Dionysii Petavii opera poetica*, Paris, Cramoisy, 1620 (réimprimées dans le *Parnassus societatis Jesu, Francofurti*, 1654).

6) Le P. Prat, *Recherches historiques sur la Compagnie de Jésus*, IV, 271.

quelquefois portés à la connaissance du grand public. C'est ainsi que le célèbre P. Coton conçut à Bordeaux le dessein d'un livre « qui offrirait aux cœurs les plus dévoués à Marie », pour employer ses propres expressions, « comme un bouquet spirituel formé des plus douces fleurs du jardin de leur auguste Mère »[1]. Ces monuments littéraires expliquent que nous nous soyons arrêtés un instant à la vie religieuse de ces congrégations dont l'histoire et le rayonnement dans la société dépassent l'objet de notre étude. Aussi bien saint François de Sales[2], le cardinal de Bérulle[3], Bossuet[4], furent-ils de fidèles congréganistes, et c'est dans ces pieuses assemblées qu'ils puisèrent les premiers éléments de leur dévotion.

D'ailleurs la littérature mariale des Jésuites releva toujours de leurs Congrégations : nous ne parlons pas seulement des multiples manuels[5] ou ouvrages d'exhortations attribués comme récompenses ou donnés en étrennes, comme le *Traité de l'Imitation de Notre Dame* du Père François Arias[6] ou *la Couronne de Roses de la Royne du ciel* du P. Chifflet, mais aussi des œuvres plus « littéraires » du P. Binet, du P. Barry et du P. Poiré[7]. C'est d'après leurs traités que nous tâcherons de préciser les traits essentiels la dévotion des Jésuites à la Vierge.

II. — Elle est d'abord un appel constant à l'affection et à la tendresse. On pourrait croire que saint Anselme et saint Bernard avaient épuisé les gracieusetés et les gentillesses. Les

1) Prat, *Recherches*, IV, 271 ; cf. Annales Congregationis sanctissimae Virginis Mariae collecti ex Annalibus societatis Jesu, Burdigalae, 1624.

2) Hamon, *Vie de saint François de Sales*, 7e édition, I, ch. III, p. 38.

3) L'abbé Houssaye, *Pierre de Bérulle*, I, 102.

4) Strowski, *Revue Bossuet*, 1901, p. 91.

5) Coster, *Libellus sodalitatis*, 1576 (9 traductions françaises de 1600 à 1629). Véron, *Manuale sodalitatis B. M. V.* 1610 trad. par Antoine Girard, 1651. Sur la littérature congréganiste, le P. Sommervogel, Bibliotheca mariana, ch. VIII, 147-169.

6) Entre autres nombreuses traductions nous avons consulté celle de 1618. Rouen (Arsenal, I, n. 7510).

7) Le P. Poiré écrivit la « Triple couronne » sur la demande « des confrères de la grande congrégation érigée en la noble ville d'Avignon ».

Jésuites s'étonnent au contraire que le pieux Bernard n'ait pas écrit « des choses mille fois encore plus douces »[1]. Et de fait, les *Méditations affectueuses* du P. Binet, sont un tissu de caresses respectueuses, d'adorations câlines, de cajoleries d'enfant; c'est une suite de vagues effusions qui servent de commentaires — combien candides! — à de naïves gravures représentant la vie de la Vierge[2]. La prière, ou plutôt le « colloque, »[3] qui termine la méditation prend successivement la forme de la complainte, du désir sacré, de la plainte amoureuse, du désespoir, du transport, de la hardiesse sacrée, de la privauté innocente..... « Plorez, plorez mes yeux, fondez vous tout en larmes »[4]. — « Mon Dieu! mon cœur s'envole et mon âme s'échappe »[5]. — « Mourons, mon cœur, mourons, à quoi sert-il de vivre, puisque tous nos amours s'en vont voler au ciel et quittant cette vie nous laissent orphelins »[6]. Cette onction harmonieuse trouve même spontanément la mesure et la cadence du vers. L'enfance de la Vierge se prête surtout à ces familiarités pieuses. Le Protévangile de saint Jacques et la littérature mariale apocryphe en avaient, dès les premiers siècles, offert une abondante moisson[7]. Mais l'imagination du P. Binet crée à son tour. Avec une complaisance inlassable il nous donne le spectacle de la nativité de Notre Dame : « Que les anges sont aises, berçant et endormant cette petite princesse du Paradis! Naissez, à la bonne heure, naissez ma petite princesse! »[8]. — Les anges aiment à jouer avec elle : ils ont

1) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre de Dieu ou les perfections de la Ste Vierge*, 1648 (1re éd. : 1634), p. 580.

2) On n'a guère étudié l'imagerie religieuse au XVIIe siècle : elle fut pour les Jésuites en particulier un puissant moyen d'action.

3) Le P. Binet suit le conseil de saint Ignace en ses Exercices spirituels : « Pour le colloque je m'efforcerai de trouver les termes les plus affectueux et les plus tendres ».

4) *Méditations affectueuses*, p. 95.

5) *Id.*, p. 103.

6) *Id.*, p. 113.

7) Amann, Le protévangile de Jacques (*Étude sur les légendes mariales*, 1910).

8) *Méditations affectueuses*, 7.

« le pan de leur robe plein de fleurs immortelles cueillies au Paradis, » et « apprennent cette petite fille à jouer dedans l'innocence, à manier des lys et à faire des couronnes et ne prendre des ébats innocents que dans le sein des vertus et des roses »[1]. — Ils assistent à son mariage et « jettent à pleines poignées des lis et des roses blanches sur les nouveaux époux ». Le P. Binet ne s'étonne que d'une chose, c'est « qu'ils n'aient pas arraché quelques étoiles au firmament »[2].

Tout le temps, c'est cette préciosité et cette mignardise. La « royne du Paradis » est rarement majestueuse chez un auteur qui semble tenir la gageure de ne pas écrire une ligne sans employer le mot « petit ». La Vierge est « une petite fille, une tendre fillette, une petite créature, sa chère petite maîtresse, » et elle rapetisse tout ce qui l'approche. « Il me souvient que le *petit* Jean-Baptiste vous offroit quelquefois et au *petit* Jésus de *petits* présents innocents; derechef les pauvres bergers vous offrant un agneau et des *petits* paniers pleins de simplicité et de présents rustiques, vous les reçûtes pourtant d'un si bon visage qu'il sembloit qu'ils vous eussent donné l'Europe, l'Asie et l'Afrique.....[3]. »

Il est aisé de prévoir que ces puérilités s'accompagnent souvent du plus insigne mauvais goût : « Donnez-moi votre main, divin poupon, je vous dirai votre bonne fortune : je lis dans les traits de cette main que vous serez un jour un grand *larron* de cœurs. »[4] Ou encore : « Que ne puis-je changer en deux colombes et mon cœur et mon âme pour les mettre en ce petit panier pour prêter à la Sainte Vierge la rançon de son précieux fils »[5]. Mais plutôt que de s'indigner de ces extravagances, il vaut mieux observer la tendance qu'ont

1) *Id.*, p. 10.
2) *Id.*, p. 22.
3) *Id.*, dédicace.
4) *Méditations affectueuses*, p. 42; cf. p. 90 : regrets de la sainte Vierge après la mort de Jésus « Où mettra-t on ce mort? Je ne vois point de tombeau préparé. Vierge sainte et sacrée, mettez-le dans mon cœur : aussi bien est-il de *pierre*... »
5) *Id.*, p. 55.

toutes les dévotions à « infantiliser » si l'on peut dire, les êtres sacrés ou divins.

Mais la tendresse va plus loin. Cette afféterie enfantine, excusable peut-être en un modeste ouvrage d'édification, se transforme dans un traité plus savant en une sorte de galanterie moins admissible. Dans le *Grand chef-d'œuvre de Dieu*, le P. Binet fait un long et complaisant récit « des *faveurs* dont la souveraine princesse du ciel comble ses bons serviteurs, » « des caresses qu'elle faisait à son petit Bernard », et il en trouve d' « un peu plus savoureuses » encore[1]. C'est qu'en effet le terme de cette dévotion est l'amour. Marie est « une divine princesse, » dont « les yeux colombins », « aux attraits innocents » ravissent les cœurs[2]. Qui dira jamais « les rayons admirables de cette transcendante beauté? »[3] « La grâce de Dieu s'estoit logée sur son visage, la modestie estoit sur le front, la douceur dans les yeux, la pudeur dans le vermillon de ses joues, la virginité dans la neige de son col »[4]. « Comment pourrait-on ne pas l'aimer avec une passion si saincte et si forte que nous ne sçaurions estre maistres de nos cœurs, et nous ne sçaurions empêcher qu'ils ne nous eschappent et qu'ils ne se *jettent à ses pieds* pour l'admirer sans cesse ». « Ses regards sont des dards, ses dards sont des regards, et les uns et les autres sont des coups de tonnerre qui foudroyent tout ce qu'elle regarde, et il n'y a pas moyen de se deffendre de cette puissance incroyable »[5]. Et pourtant, quelque vive que soit la tendresse du P. Binet, elle le cède encore à l'affection du P. Barry envers sa bonne mère : à tel point qu'un éditeur moderne de *Philagie* a cru devoir atténuer les excès de son langage : — « les amoureuses tendresses de son adorable bonté » deviennent « les affectueuses tendresses de son ineffable bonté »; le P. Barry parlait ingénuement des plus chers

1) *Le Grand chef-d'œuvre de Dieu*, (édition de 1648) : p. 579, 588.
2) *Id.*, p. 220.
3) *Id.*, p. 219.
4) *Id.*, p. 222, 94.
5) *Id.*, p. 268.

amants de la Sainte Vierge : ces dévots serviteurs ne sont plus aujourd'hui que des « amis »[1]. — Parmi les multiples dévotions que le P. Barry recommande, il en est une qui consiste à « donner des œillades amoureuses, en passant, aux images de la Mère de Dieu »[2]. En un mot, le répertoire de la galanterie romanesque et le vocabulaire « des amoureuses inventions »[3] lui sont familiers. Le P. Poiré, à son tour, n'échappe pas à ce bel-esprit, et ces trois apôtres[4] d'une dévotion mariale « confite au sucre des douceurs »[5] répéteraient volontiers le mot de l'un d'eux : « Heureux saint Bernard qui porte... à bon droit... la qualité de son *mignon* »[6].

III. — Sensible, la dévotion mariale des Jésuites fut aussi imaginative. On connaît le rôle que saint Ignace fait jouer à l'imagination dans la pratique de l'oraison. Le chrétien se rendra présent à la pensée l'événement mystique comme s'il se passait sous ses yeux : il « construira » le lieu de la scène, en évoquera les personnages, et ces représentations animées, colorées, pittoresques, en fixant merveilleusement l'attention, soutiendront l'élévation pieuse. Faut-il méditer sur l'Incarnation ? On imaginera « l'immense étendue de l'univers habité partout de nations diverses ; dans un coin de cet univers, dans la province de Galilée, à Nazareth, une petite maison où demeure la Vierge »[7]. Ainsi voyons-nous, avec le P. Binet, la

1) *Philagie ou le Paradis ouvert par cent dévotions*... 1638 (1re éd. 1636) 20e édition, par Darche, 1868.

2) *Id.*, (édition de 1636), p. 439.

3) *Id.*, p. 354. « Que l'amour est inventif, soyez ravie de l'amoureuse invention du dévot Marin. »

4) Poiré, *la Triple couronne*, 1634 (1re éd. 1630) : La Vierge veille à l'avancement de ses favoris (IIIe partie, ch. IV, 288-309) et « prend soin d'eux jusqu'aux plus petites choses » (*Id.*, ch. V, ch. VI).

5) Binet, *le Grand chef-d'œuvre*, p. 370.

6) Barry, *Philagie*, p. 398.

7) Exercices spirituels de saint Ignace, sur l' « aedificatio loci » ; cf. Joly, *La Quinzaine*, 15 sept. 1896 ; et le P. Watrigant, *La genèse des exercices de saint Ignace*. Amiens, 1897. Rappelons le rôle de cette représentation imaginative dans le culte : tableaux allégoriques et mystiques de Le Nobletz (1577-1651), l'apôtre du diocèse de Léon, qu'il remit au jésuite Maunoir.

Vierge en visite dans la famille de saint Jean[1] ; ainsi nous la dépeint-il pendant son séjour au temple, avec une surabondance d'inventions menues. « Si elle file, c'est pour faire une petite robe à Dieu et l'habiller de ses livrées blanc et incarnal ; si elle brode, ce sont mystères et prophéties, et voilà une vierge qui porte le soleil dans son sein, voilà une fille qui a trois roys prosternés à ses pieds, voilà une grande croix de soie, de couleur de feuilles mortes, et je ne sais qui cloué la-dessus...[2]. »

Le tableau était commencé : le P. Poiré, malgré son propos délibéré de ne rien enjoliver[3], le continue, et donne libre carrière à son imagination fertile. Nul ne traduisit les conceptions surnaturelles en images plus concrètes, en scènes mieux agencées. Ici, il nous transporte au milieu des fiançailles et de la cérémonie nuptiale de la Vierge[4] ; là, il peint sous des traits horribles le péché originel et pense donner ainsi la preuve la plus saisissante de l'Immaculée conception, car Marie est au contraire toute beauté[5] ; puis il nous décrit en spectateur émerveillé la divine féerie de l'Assomption : l'entrée de Marie au ciel, le cortège des Bienheureux, leurs brillants costumes, les concerts angéliques ; il précise jusqu'au « protocole » même de la cérémonie : « toute la conduite de cet admirable appareil fut donnée au glorieux saint Michel comme au premier prince de la cour céleste, lequel pour rendre ce triomphe inimitable en toute façon divisa le ciel en deux bandes ou escadrons, dont l'un fut des Anges et l'autre

1) Binet, *Méditations affectueuses*, p. 110.

2) Binet, *Méditations affectueuses*, p. 18.

3) *La Triple couronne* est un copieux traité, composé selon un plan très rigoureux que le P. Poiré nous expose dans sa préface : il se recommande par l'érudition théologique et la gravité du ton ; le P. Poiré se défend de vouloir chercher « grans ornements pour enjoliver la besongne ; » « la simple représentation sera plus agréable au lecteur que toutes les curiosités ».

4) *La Triple couronne*, traité II, ch. v, 50-71.

5) *La Triple couronne*, 1re partie, ch. VIII, p. 125. « Il me semble voir un monstre horrible... repoussé hors de l'enfer pour infecter le monde avec sa puanteur. Il a cent testes..... (Cf. saint Ignace : *Exercices spirituels* : description de l'enfer où *tous les sens* sont intéressés).

des hommes, départant les unes et les autres en divers ordres, selon les diverses livrées qu'ils devoient porter et les qualités de cette Dame qu'ils devoient représenter. Les Anges marchaient les premiers sous le guidon de l'innocence;...... après tous ces esprits ailés, on voyait venir en très bel ordre les premiers fruits de l'Église naissante, je veux dire ceux qui étaient déjà montés de la terre au ciel et qui avaient commencé de remplir les sièges que l'ancienne rébellion avait vuidés. Les Vierges marchaient les premières et chacune avoit un lis blanc pour enseigne. Les Martyrs avaient, tous, les lauriers sur la tête...... Autant qu'il y avait de quartiers différents, autant remarquoit-on des chœurs de musique et de toutes sortes d'instruments concertés.. .... [Quant à Marie] vous l'eussiez vue avec son cher fils au beau milieu des troupes célestes ne plus ne moins que le soleil et la lune au milieu des étoiles ». Puis elle est reçue par la Trinité : « ce fut lors qu'elle fut colloquée en son siège royal et que les Anges se présentèrent file à file pour lui faire la révérence, pour jeter leurs couronnes à ses piés, et pour la reconnaître comme leur dame et souveraine [1]. »

Les Jésuites n'eurent point d'ailleurs le monopole de ce romanesque dévot. Les Dominicains, qui, dans leur déjà longue existence, avaient eux aussi creusé le dogme marial et commenté le culte de Notre Dame, n'enseignent pas alors autrement la manière de bien dire le Rosaire. « La fabrication du lieu sert de beaucoup pour arrester l'entendement dans l'enclos du mystère ; » [2] et donc « on s'imaginera la Vierge en sa chambrette toute solitaire ou prestant l'oreille à la salutation de l'ange, ou bien tenant le petit Jésus sur son giron », l'embrassant tendrement et le baisant amoureusement, selon que le décrit un de ses dévots :

1) *La Triple couronne*, 1re partie, ch. xi, § 2, p. 222 sq.
2) Le P. Cavanne, *Les merveilles du sacré rosaire*,... (1629), p. 111.

Fichant ses chastes yeux sur les yeux de l'enfant,
Allait d'un doux brasier sa poitrine eschauffant,
Or embrassoit son col, ores baisait les roses
Qui poignaient à demy sur ses lèvres escloses[1].

C'est qu'en effet l'imagination se donne carrière dans le « merveilleux » chrétien[2] du XVII[e] siècle, — et de tout temps du reste —. En ces temps d'universelle Renaissance catholique la vie de la Vierge fut une source inépuisable de romanesques descriptions. Ainsi Platet de Saint-Mathieu nous donne la paraphrase d'un poème italien, *Le chapeau de fleurs de la glorieuse Vierge Marie*[3], où il montre Notre-Dame dans la sainte attitude de la prière : « Elle estoit resserrée en une si petite chambre qu'à peine y pourroit-on trouver autre lieu que celui de son lit et de son oratoire. Ses deux genoux estoient posés en terre, sa face en haut et les mains jointes levées au ciel. » Godeau compose sur l'Assomption de la Vierge trois chants de plus de deux mille vers, en strophes majestueuses de dix alexandrins souvent animées de la piété la plus fervente[4], mais toujours magnifiquement coloriées : l'entrée de Marie dans le ciel étale à nos yeux les classiques rubis et saphirs éclatants sur les portes, les prophètes sacrés « éblouissants en leurs robes blanches », « les séraphins voilés de leurs ailes[5] ».

IV. — Ce n'est pas pourtant que l'effort d'invention, déve-

1) Cavanae, *Les merveilles du sacré rosaire...*, p. 104.

2) Le P. Delaporte, *Le merveilleux dans la littérature française sous le règne de Louis XIV*, 1891.

3) Platet de Saint-Mathieu, *Le chapeau de fleurs de la glorieuse Vierge Marie*, paraphrase du poème italien de Capaleone Gualfi sur le Rosaire, Paris, 1612.

4) E. Faguet (*Revue des cours et conférences*, 1896, p. 352-358) en fait un grand éloge ; cf. Cognet, *Godeau*, 1900 : « Ainsi voilà un poème presque ignoré qui fait le plus grand honneur non seulement à Godeau, mais à tout le XVII[e] siècle à qui on a si injustement reproché de n'avoir été ni épique ni lyrique » (p. 357).

5) Godeau, *L'assomption de la Vierge*, livre III, *passim*. Ces parties descriptives sont moins heureuses que les élévations sur les mystères, où Godeau sait exprimer les grandes idées mystiques dont l'Oratoire était coutumier (cf. livre I, strophe 6, p. 3).

loppé par les mystiques de ce commencement du XVII[e] siècle dans la *description concrète* des mystères, ne s'exerçât aussi dans *l'interprétation symbolique ou allégorique* des données de la tradition. Le Moyen Age avait déjà comparé la Vierge à tous les phénomènes de la nature : la zoologie, la botanique, l'astronomie avaient également contribué au vocabulaire dévot de sa louange. Le P. Poiré et le P. Binet ajoutent encore au legs pieux de leurs devanciers. Ils enrichissent son parterre de nouvelles fleurs[1], car c'est surtout à la flore qu'ils empruntent leurs « similitudes ». Les fleurs ne sont-elles pas, selon l'expression du P. Binet, *les Vierges de nature*[2]? Notre Dame « est un jardin royal où le Saint-Esprit a pris plaisir de planter de sa propre main... des labyrinthes fleuris où, au lieu de fleurs odoriférantes, il a planté toutes les perfections en forme de fleurs éternelles et qui ne flestrissent jamais. Là vous voyez la virginité en forme de lys, la pudeur en rose, le sacré soucy en soucy, l'humilité en nard, l'amour en girosole et le reste des grâces en un million de fleurs de mille et mille couleurs... »[3]. Ces *attributs floraux* sont même si nombreux qu'il était malaisé de choisir dans le pourpris voué à Notre Dame la fleur de prédilection qui la personnifiait le mieux. « Possible seriez-vous curieux de savoir quelle est cette fleur, si c'est un lis ou une rose, un œillet ou une violette, et en un mot de quelle espèce et de quelle nature elle est. A peine vous en puis-je dire autre chose sinon que c'est la plus belle de toutes les fleurs, la fleur des fleurs... D'assurer qu'elle soit une tulipe, une amarante ou un narcisse, c'est ce qui n'est pas sans difficulté, attendu qu'en matière de fleurs il y a presque autant d'affections différentes qu'il se trouve de diversités entre elles. Qui dit avec Esdras qu'il

1) Sur la flore mariale, cf. Huysmans, *La Cathédrale*, p. 282 sq.
2) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 91-92.
3) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 273; cf. Binet, *De la dévotion à la glorieuse Vierge*, 1648 (1[re] édit., 1634) .« Marie est le sacré cythise du ciel où repose le divin enfant, vraie abeille du Paradis » (p. 292).

n'est qu'un lis au monde, qui avec Pindare donne le prix à la rose, qui dit qu'il n'est rien de pareil à l'œillet... Disons mieux, et plus à propos, qu'Elle est une fleur qui, ensemble, est lis, œillet, violette, tulipe, anémone, hyacinthe, et qui contient en soy les beautés, les odeurs et les propriétés de toutes les fleurs du monde »[1]. « Les fleurs en effet ont cela toutes en propriété... qu'elles flattent merveilleusement nos sens et par la beauté de leurs vives teintures et par la pointe de leurs soüeves odeurs. Mais comme la Rose tient l'empire sur toutes, aussi nous chatouille-t-elle plus que toutes et plus soüevement. »

Ici encore, du reste, il est juste de ne pas oublier, en décrivant l'effort des Jésuites, l'héritage de la mysticité dominicaine. Les disciples de saint Dominique ont la garde du Rosaire[2] dont les oraisons sont tout autant de « belles roses qu'ils cueillent et rangent en guirlandes et petits chapeaux de fleurs pour en couronner leur mère »[3]. Comme les Jésuites, ils sont de laborieux « jardiniers » qui assistent à l'éclosion des roses avec une gaîté toute printanière[4], d'experts « bouquetiers » qui « agencent industrieusement la gerbe mystique ». — D'autres fois, ingénieux joailliers,

1) Poiré, *La triple couronne*, 1re partie, ch. XIII, p. 338-339, compare ensuite successivement la Vierge à la violette, à la *rose*, au glaïeul.., et souhaite « d'être une abeille pour voler incessamment autour d'elle ».

2) Sur le Rosaire, son origine, son histoire cf. Perdrizet, *Notre-Dame de Miséricorde*, bibliographie, p. 90-94; *Revue augustinienne*, 15 oct. 1909. Il faudrait étudier le rôle des Dominicains dans la restauration du culte marial en France au XVIIe siècle par leurs confréries du Rosaire et les ouvrages qui défendaient la dévotion du chapelet contre « les Mariomastiges. » « Le P. Cavanac receut du ciel la même inspiration que notre Père Saint Dominique. C'est de prendre à cœur la dévotion du sacré Rosaire et, par l'explication des mystères compris en iceluy, faire cognoistre aux hommes ce que Dieu a fait et souffert pour eux. Cela réussit en partie selon son désir, *notamment* depuis qu'il eut mis en lumière ce livre des Merveilles du Rosaire tant bien receu de tous qu'il fut *besoin de le remettre sous la presse plus de douze fois en fort peu de temps es meilleures villes de France* » (Vie de Cavanac à la suite de l'édition des *Merveilles* de 1629, 514-562).

3) Cavanac, *Les Merveilles du sacré Rosaire*, p. 82.

4) Alar, *Les allumettes d'amour du jardin délicieux*... Valenciennes, 1617.

ils offrent à Marie des anneaux, des colliers, des diadèmes, des « rosaires de pierreries »[1] où leur science de l'allégorie lapidaire leur permet d'enchâsser de symboliques joyaux. « O Espouse, nous entourerons ton col de trois chaînes d'or, toutes greslées de pierres précieuses : la première d'émeraudes, la seconde d'escarboucles, la troisième de saphirs ». Les mystères joyeux sont ainsi symbolisés par « l'Emeraude verte ; » les douloureux, « signifiés par l'Escarboucle ou Rubis rouge ; » les glorieux « par le Saphyr pers couleur du ciel »[2].

Mais là encore les Jésuites ont colligé, synthétisé, perfectionné l'art de leurs précurseurs, et si l'on veut trouver une « somme » des parallèles les plus subtils et des adaptations les plus variées, c'est au P. Valladier, (jésuite, sorti de l'ordre) qu'il faudra la demander. L'univers entier sert d'emblème à la Vierge, depuis « les raretés de la terre » jusqu'aux planètes et aux étoiles[3].

Maintenant qu'est-ce que les textes sacrés, qu'est-ce que l'Écriture sainte ont fourni à cette exégèse raffinée ? Il est très naturel de se le demander. Prenons le P. Poiré : sans doute il ne s'écarte pas, en principe, de la méthode orthodoxe des docteurs, qui ont recherché de bonne heure dans les textes bibliques le sens caché[4]. Mais les Jésuites, en cette investigation pieuse où les avaient précédés beaucoup d'autres commentateurs, se complurent : ils renchérirent et l'allégorie dégénéra bientôt chez eux en rapprochements douteux et déconcertants, en analogies imprévues et forcées. Dans son désir d'interpréter la lettre jusque dans le moindre détail, le

1) Sur la joaillerie mystique, cf. Huysmans, *la Cathédrale*, p. 196 sq.

2) Cavanac, *Les merveilles du sacré rosaire*, p. 31.

3) Valladier, *Les parallèles et célébrités parthéniennes pour toutes les fêtes de la glorieuse mère de Dieu*, Paris, 1626. Ch. I. Parallèle du monde en général et de l'eau en particulier avec la Vierge ; Ch. II. Parallèle des raretés de la Terre, bois, métaux, or et argent ; Ch. III. Parallèle des villes, montagnes, pierres précieuses ; Ch. VIII. Parallèle des cieux. Ch. IX. Parallèle du Ciel empyrée, etc...

4) Cf. par ex. Origène, Περὶ ἀρχῶν, liv. IV et saint Hilaire, *Commentaire sur l'Evangile de saint Mathieu*.

P. Poiré se laisse entraîner à des jeux d'esprit fort compliqués. Il ne se contente pas de rappeler délicatement les figures mortes ou vivantes, qui, dans la Bible s'adaptent à la personne de la Vierge : le buisson de Moïse, la baguette d'Aaron, la toison de Gédéon, l'arche d'alliance, la nuée d'Élie, le trône de Salomon[1], ou bien Ève, Sara, Rébecca[2], Marie sœur de Moïse, Jazel, Judith, Esther, Bethsabée, Abigaïl, Marthe, Madeleine. Il fait, en outre, de chacun de ces symboles une description minutieuse dont il applique tous les traits, un à un, à Notre Dame : « premièrement ce trône ancien fut bâti par le roi Salomon; secondement il fut fait d'ivoire seulement, le Saint-Esprit ayant voulu représenter par les trois belles qualités de l'ivoire qui sont la blancheur, la solidité, la froideur, trois rares propriétés de la très sacrée Vierge, sçavoir est son innocence, sa force et sa chasteté... » Et cette pédante exégèse se poursuit : « tiercement... quatrièmement... dixièmement... »[3].

V. — Que dirons-nous dès lors des apologues étranges, des familiarités presque inconvenantes, des développements énigmatiques, des emprunts à l'antiquité païenne, en un mot de tous ces artifices de rhétorique dont l'éloquence de la chaire et la littérature religieuse firent un si fâcheux abus pendant la première moitié du XVIIe siècle? On aurait pu croire que la dévotion à la Vierge, faite de délicatesse et de pudeur, aurait préservé sermonnaires et écrivains de ces inconvenances de mauvais goût. Il s'en faut que cette espérance soit satisfaite. L'Épître au lecteur du P. Binet, dans son traité « de la dévotion à la glorieuse Vierge, » nous fait même concevoir de légitimes inquiétudes : « On dit que jamais l'eau ne se peut glacer (quelque cruauté de bise qu'on y

1) Poiré, *La Triple couronne*, 1re partie, ch. III, § 2, 27-33 ; § 3, 33-36.

2) *Id.*, id., § 4, 5, 6, 7.

3) Poiré, *La Triple couronne*, 1re partie, ch. III, § 3, 33-36; cf. la description symbolique du berceau de la Vierge chez le P. Valladier (*Les parallèles et célébrités*,... p. 50-92. Du berceau lui-même (p. 59-60) nous passons à l' « oreiller, » « aux langes et maillots, » « aux drappelets », etc...

donne dessus) si on coule dedans un peu de graisse de veau marin : nos cœurs qui nagent dans les eaux de ce monde ne gèleront jamais de la gelée d'enfer si on y jette dedans un peu de dévotion à la Vierge Marie »[1]. Puis, dans le cours de l'ouvrage, les grandeurs ou le rôle de Marie sont une occasion de rappeler Pallas, l'histoire du fils de Seleucus et de sa belle-mère Stratonice, l'empereur Decius et son fils, Scipion l'Africain, Octavius Balbus, les Sabines, la vestale Claudia[2] : « Quel mal y aurait-il quand je mettrais l'amour de la Vierge en parallèle (ah ! c'est trop peu) avec celui du bon Octavius Balbus ».

Le *Grand chef-d'œuvre* du même Père Binet nous réserve aussi des surprises impatientantes : « C'est une belle imagination de ceux qui disent que, qui veut bien vendre une esclave qui est enceinte, il faut évaluer le fils qu'elle porte dans son ventre et si on pouvait sçavoir que ce fils dût estre quelque chose de bien grand, il faudroit vendre cela autant que vaut la mère et autant que vaudroit le fils... Voulez-vous sçavoir combien vaut Nostre Dame enceinte de Jésus-Christ? Certainement elle ne fut jamais esclave, mais elle fut bien fille des esclaves.... et Mère d'un fils qui fut vendu argent comptant... »[3]. Voici maintenant de quoi ravir les amateurs, — si nombreux dans le XVII[e] siècle bel esprit et galant, — d'énigmes et de solutions curieuses et surprenantes, parce que tirées de très loin. Il n'y a qu'à parcourir les *Méditations affectueuses*[4] ; mieux encore, tout un long chapitre du

1) *De la dévotion à la glorieuse Vierge*. Épître au lecteur. *Ibid.*, p. 93. « Il advient souvent que se battant un renard et un loup pour avoir quelque pauvre animal innocent tombé entre leurs dents, quelque Aigle survolant va fondre la dessus et l'enlève pour soy. Ce *renard de monde* et ce *loup d'enfer* sont souvent aux prises pour nous arracher nos pauvres âmes. Si cette Aigle royalle, mère du divin aiglon Jesus Christ, survole d'un vol favorable et nous regarde de bon œil, pour moy je tiens pour tout assuré qu'elle nous enlèvera vers le ciel, malgré l'enfer et malgré le monde. »

2) *De la dévotion à la glorieuse Vierge*, 106-108 ; 114-115 ; 180-183 ; 239-244 ; 223-255...

3) *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 87.

4) *Les Méditations affectueuses* : voici quelques exemples :
« Qui aime le plus cette fille naissante, le Père, le Fils et le Saint Esprit ? »

Grand chef-d'œuvre : « Laquelle est-ce des trois divines personnes que Notre Dame aymoit le plus et se sentait plus obligée ? » : chapitre construit sous forme d'énigme. C'est un modèle de dissertation alambiquée : à tout moment l'auteur nous laisse croire que « la balance panche » en faveur du Père, ou du Fils, ou du Saint-Esprit, quand tout à coup une objection pose à nouveau le problème : (« ouy, mais tout ce que le Fils a vient-il pas du Père ? ») et nous finissons par partager l'embarras du théologien : « où est-ce que cecy ira aboutir? qui vive? et qui emportera la palme? Car il me semble que tous trois ont gagné et tous trois ont perdu et si nul n'a perdu et chacun a gagné, et le pauvre cœur de Notre Dame est bien en peine ». Une pensée de saint Bonaventure apporterait peut-être quelque lumière ou accroîtrait la difficulté. Le P. Binet nous en fait grâce « Je ne veux point y entrer, car je n'en sortirais jamais »[1].

VI. — L'extérieur même de cette dévotion mariale, sa forme littéraire ont pu déjà nous inquiéter quelque peu sur la valeur de la doctrine qui en est le fondement. Les Jésuites ont toujours professé, en théologie[2], le plus rigoureux conformisme, mais enclins aux effusions sentimentales et soucieux du problème pratique par excellence, celui du salut, ils parurent oublier la prudente réserve que leurs principes leur imposaient : trop d'éléments populaires, trop de superstitions cachèrent souvent dans leurs écrits la définition dogmatique.

Le rôle qu'ils font jouer à la Vierge dans l'œuvre de la grâce et du salut en est une preuve convaincante. Ils

(p. 5). « Qui l'épousera, le Père, le Fils ou le Saint-Esprit? » (p. 27). « Qui des trois fait le meilleur accueil à la Sainte Vierge? » (p. 117).

1) *Le Grand chef-d'œuvre*, ch. xi, ch. xv; p. 213, p. 204, p. 214.

2) Cf. le précepte de saint Ignace « In theologia praelegendum esse sanctum Thomam » (lettre-circulaire du général Aquaviva publiée et traduite par Rochemonteix, *Le collège de la Flèche*, IV, 11-14) « Tâchons, même quand il n'y a aucun danger à craindre pour la foi et la piété, qu'on ne puisse pas nous soupçonner de vouloir innover quelque chose ou créer une doctrine nouvelle. »

endossent et acceptent sans restriction les hardiesses, si souvent déconcertantes, de la dévotion du Moyen Age à Notre Dame. Notre Dame est pour eux, comme pour les chanteurs des Puys, non seulement « une mère de douceur », mais une « mère de miséricorde » : c'est la Vierge pitoyable qui sauva Théophile[1] et les plus grands pécheurs. « La petite princesse » est aussi « l'empérière puissante des Anges et des Potentats du ciel »[2]. « Si son Fils est le hâvre de grâce, elle est *l'ancre d'or* qui y affermit et accroche nos espérances flottantes »[3]. Le chrétien peut se ranger « sous la cornette blanche de cette brave amazone »[4] et, « sous l'étendard blanc de sa protection, monter à l'assaut du ciel »[5]. Dans ces pensées et cette foi, le P. Binet se grise de visions guerrières : « nous aurons en tête de notre armée cette empérière toute armée du ciel, *encuirassée* du soleil, ne dardant que souffres et poudres : qui luy résistera ?[6] » Son aspect seul arrête les flèches de la colère divine. Sous sa conduite le chrétien est sûr « de prendre la ville de gloire »[7]. Voilà une théologie un peu cavalière[8], qui ne convenait pas du tout à Pascal : mais cet accent belliqueux ne rappelle-t-il pas la fameuse veillée d'armes par laquelle le chevaleresque Ignace de Loyola préluda à sa conversion dans la chapelle de la Vierge à Montserrat[9] ?

1) Binet, *De la vraie Dévotion*..., 1624 (1re éd., 1619) raconte l'histoire de Théophile dont se nourrit la piété des hommes du moyen âge (p. 19-20).

2) Binet, *De la Dévotion*, etc., p. 12, 41.

3) *Id.*, Épître.

4) *Id.*, p. 15.

5) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 521.

6) Binet, *De la Dévotion*..., p. 349.

7) Cf. Pascal, *IXe provinciale*. « Qu'importe, dit le Père, par où nous entrions dans le Paradis, moyennant que nous y entrions, comme dit sur un semblable sujet notre célèbre P. Binet, qui a été notre provincial, en son excellent livre de la Marque de prédestination n° 31, p. 130 de la 15e édition. Soit de bond, soit de volée, que nous en chaut-il, pourvu que nous prenions la ville de gloire ? comme dit encore le Père au même lieu. »

8) Cf. encore : « La vierge sacrée, nous voyant aller à la guerre, nous donne sa devotion pour rondache » *De la dévotion*, p. 206 ; p. 270-273 ; 294-295 ; 349-350.

9) Joly, *Saint Ignace de Loyola*, p. 20.

Notre Dame est non seulement un « intrépide capitaine », mais aussi un irrésistible avocat : elle sauve les causes les plus désespérées : « Elle plaide si puissamment que... Dieu lui accorde tout ce qu'elle veut »[1]. La raison en est simple. « Marie est *l'espouse de la Trinité ; elle a eu pour présent de ses fiançailles le Saint-Esprit et pour son douaire le Ciel avec le Paradis* » ; « or une femme peut disposer de son douaire. »[2] « Trésorière générale de l'Épargne divine, Dieu luy a donné la clef d'or de tous ses trésors ». Elle n'en est pas avare, elle prodigue ses faveurs. Que si le pécheur rebelle les a dédaignées, il peut encore espérer en sa miséricorde. Le ciel est toujours ravi d'entendre « le sacré tonnerre de son éloquence foudroyante »[3]. Le pardon, pour le P. Binet comme pour les chrétiens du moyenâge, paraît le « fief » exclusif de la Vierge : il reste à Dieu la justice et la vengeance. Tout ce qu'on pourrait dire, semble-t-il, dans une théologie plus circonspecte, c'est que le coupable se tourne vers Notre Dame sans la crainte et le remords qu'inspire la vue d'un juge redoutable ; — et encore ce sentiment devrait-il s'accompagner de réserves ; — le P. Binet l'exprime à grand renfort de comparaisons qui l'exagèrent et d'antithèses qui l'adultèrent. Il y a une séparation des pouvoirs, un partage des droits entre Dieu et la Vierge, propres à alarmer justement les moins rigoristes chrétiens ». « Jésus veut damner et Marie veut sauver, la justice est du costé de Jésus, la clémence du costé de Marie : l'un montre le sang que cela lui couste, l'autre son laict qu'elle distille jusqu'à la dernière goutte ; l'un allègue le droit et la loy, l'autre allègue les *passedroits* et l'amour. Dieu le Père est assis qui entend ces discours : le genre humain tremble prosterné devant le throsne, *la corde au col* et la torche au poing ; le cœur me frémit et la main me tremble escrivant cecy : croiriez-vous, Lecteur, que la bonne princesse gaigne la cause et la nostre, et le *Fils est condamné aux dépens*,

1) *Meditations affectueuses*, p. 126.
2) Binet, *De la dévotion à la glorieuse Vierge...*, p. 127.
3) *Id.*, p. 24-26.

et qu'il luy en couste jusqu'à la dernière goutte, et par arrest il est dit que celuy qui comme criminel devoit estre *justement* condamné au supplice éternel, sera *miséricordieusement* sauvé[1] ». De même le P. Binet fait sienne « l'amoureuse hardiesse de saint Anselme... cette proposition [qui] faict peur d'abord, mais [qui] est d'une valeur inestimable et d'une consolation très solide et très précieuse », à savoir que « *Dieu a son Livre, et Nostre Dame le sien aussi à part. Celuy de Dieu a deux chapitres, l'un de justice et l'autre de miséricorde : celui de Nostre Dame n'est que de pure miséricorde* : il n'y a là ni rigueur de justice, ny nulle loy de sévérité : c'est le Livre des grâces, où il n'y a nulle rudesse et *nulle sorte de refus* ; »[2] c'est le livre de vie et c'est une vraie marque de prédestination d'y être inscrit[3]. « Quand le Verbe veut diluvier le monde... il ne prend conseil que du Père et du Saint Esprit, et il n'y a quasi que la justice qui prend ses conclusions contre les criminels. Mais quand Dieu veut sauver les hommes, il ne va point lire dans le livre de justice, mais dans le livre de vie de sa toute bonté, *il prend conseil de sa saincte* Mère ; c'est elle qui prend ses conclusions, et, comme son cœur c'est le cœur de la commisération, toujours elle panche du côté du pardon »[4]. Aux deux registres correspondent deux parlements, deux cours souveraines, l'une de la douce Justice, l'autre de Grâce et de pure miséricorde. « Or *ce qui est fort consolatif c'est que de la chambre de Justice, il y a pouvoir d'appeler à celle de Miséricorde...*, et, avec la revision du procès, d'ordinaire on emporte interprétation

1) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 673.

2) *Id.*, p. 522. Cf. « Plusieurs eussent été et damnez et rayez du Livre de Dieu et de vie, s'ils n'eussent été couchez dans le livre de diamant de la Vierge Marie. » (p. 524).

3) Cf. le titre complet de l'ouvrage, *De la dévotion à la glorieuse V. M., vraie marque de prédestination.* — Une expression du même genre revient très souvent, (par ex. *Grand chef-d'œuvre*, p. 554) : Le chrétien, pour être sauvé « doit estre *couché sur l'estat* de sa maison royale, » ou encore (p. 515) « estre au roolle des serviteurs de Notre Dame. »

4) *Le Grand chef-d'œuvre*, ch. XXVII, p. 546.

d'arrest et entier gain de cause qu'on avoit perdue... *Interjettons appel*. . »[1]. Que ce conseil du Père Binet, cette procédure, ces plaidoiries, ce « parquet du ciel »[2] aient exaspéré les hérétiques et troublé les orthodoxes, on le comprendra aisément. Ces images matérielles étaient les expressions les plus déficientes des réalités mystiques qu'elles prétendaient traduire : cette opposition constante entre la Vierge et Dieu conduisait fatalement le théologien aux plus dangereuses affirmations.

Sans doute le P. Binet, le P. Barry lui-même n'oublient pas l'esprit de la dévotion: pour avoir droit à cette toute puissante intercession de la Vierge, on doit voir dans son culte autre chose qu'un ensemble de pratiques peu généreuses ou de « recettes » commodes. « Ne croyez pas que sous couleur de dévotion, j'ai envie de flatter les pécheurs et leur persuader qu'ayans mal vécu, il ne faut que lever les yeux à la Vierge..... (et) avec un *Ave Maria* gagner le ciel[3]. » « Il est malaisé d'aymer Marie sans aymer la sainctété[4] ». Mais les miracles — complaisamment racontés — de son indulgence inlassable, de sa bonté si accommodante risquent fort de ne point incliner le pécheur à la vraie pénitence. Le catholique lecteur du P. Binet avait lieu de se défier de certaines formules que la faiblesse humaine peut trop facilement interpréter à sa guise : « Marie prend un plaisir ineffable de sauver les misérables pécheurs et les plus *abrutis* et qui sont entièrement *dégénérés en bestes*[5]. » Je ne vois pas, même en latin, cette inscription sur le socle de ses statues. Et si l'on se fait l'apôtre de dévotions faciles et multiples, l'inventeur de toutes les clefs qui peuvent ouvrir les cieux, on doit en accepter les risques et ne pas s'étonner de soulever l'indignation d'un Pascal[6]. Or, quelle ample « provi-

1) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 527.
2) *Id.*, p. 534.
3) *Id.*, *De la dévotion à la Vierge*, p. 186.
4) Barry, *Philagie*, au lecteur; *cf.* p. 42, p. 71.
5) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 550.
6) IX[e] *provinciale*.

sion[1] » de menues pratiques offre au chrétien « Philagie ![2] » La mention « aisé à pratiquer » paraît être la marque du P. Barry[3], et comme il excelle à faire valoir son procédé :

« Dites-moi, Philagie, qu'y a-t-il de si aisé que de dire cent fois le jour, tout doucement, en allant çà et là ou tout haut, étant en sa chambre... *Amo et volo amare Mariam.* »

« Si vous étiez amoureux du ciel, je tiens pour assuré que que vous donneriez les millions d'or, s'ils étaient en votre pouvoir, pour avoir cette précieuse clef. *Il ne faut point entrer en de si grands frais* : en voicy une, voire cent à *meilleur compte*, tout autant de sainctes dévotions à la mère de Dieu que vous trouverez dans ce livret ; ce sont autant de clefs du ciel qui vous ouvriront le Paradis tout entier pourvu que vous les pratiquiez[4]. »

Le bon Père prévient même les exigences de ces clients et connaît l'art de rendre faciles les dévotions malaisées. « Que craignez-vous en vous prosternant à terre ? de salir vos habits ?... Qui vous empesche de jester ce qu'il vous plaira à l'endroit où vous vous prosternerez, pourveu que vous vous humiliiez bien bas, qu'importe[5] ». Si le pénitent est encore plus avare de tout effort, il trouvera au quinzième chapitre « trente dévotions à la Mère de Dieu en supplément de celles qui sembleront difficiles » : on ne saurait s'imaginer

1) Cf. du même P. Barry, *La provision spirituelle en méditations pour tous les samedis de l'année sur les plus beaux éloges de Nostre Dame.* Lyon, 1652.

2) Pascal (début de la IXe *provinciale*) en énumère quelques-unes : saluer la sainte Vierge au rencontre de ses images, dire le petit chapelet des dix plaisirs de la Vierge, prononcer souvent le nom de Marie..... » Ajoutons de nombreuses oraisons jaculatoires et génuflexions.

3) Les ouvrages du P. Barry eurent un gros succès, en 1649, *Philagie* atteignait sa treizième édition. Son opuscule célèbre : « Pensez-y-bien ou moyen *court*, *facile* et *assuré* de se sauver », 1645, a gardé ce succès jusqu'à nos jours.

4) Barry, *Philagie* (au lecteur).

5) *Id.*, p. 113, cf. 178 : à propos de la dévotion qui consiste à « graver et former sur son cœur le nom de Marie » Je ne prétens pas que vous graviez « aussi le nom de Marie sur votre cœur ; mais seulement *avec le doigt* à la « façon que vous escririez vostre nom sur une table ou sur l'arène. »

plus de lésinerie ni un culte plus parcimonieux. — Il n'est pas jusqu'à l'éloge en apparence le plus désintéressé qui ne cache, lui aussi, une intention mercantile. Dans *la Magnificence de Dieu envers sa saincte Mère*, le P. Barry[1] décerne à la Vierge 1122 louanges comme il compta un jour 63 questions curieuses sur la Vie et la Bonté de Notre Dame. Voilà les imprudences et les excès, que devaient sévèrement juger Pascal et Bossuet, d'une sentimentalité religieuse inconsistante qui trop souvent réduisait la dévotion mariale à des pratiques destituées de vie intérieure[2].

VII. — Il serait injuste pourtant de ne point relever, au milieu des effusions enfantines, des subtilités ingénieuses et des calculs peu généreux, des idées mystiques que la raison catholique pouvait avouer sans scrupule. La prérogative ineffable de sa maternité divine fait à la Vierge une auréole de majesté : la bonne maîtresse, la mère indulgente est aussi un « chef-d'œuvre, »[3] ou plutôt un essai fait par Dieu du chef-d'œuvre qu'est l'Homme-Dieu : « Le liseron fut un coup d'essay de la nature quand elle commença de faire le patron du lis : la Sainte Vierge n'est autre chose qu'un coup d'essay de Dieu, lorsqu'avec la nature il commença de faire l'essay d'un Homme-Dieu[4]. » Il y a là une idée intéressante de philo-

1). P. Barry, *La magnificence de Dieu envers Sa Saincte Mère*, déclarée par mille cent vingt et deux de ses Eloges et tiltres d'honneur, surpassant le nombre des Estoilles du Ciel... Divisée en 4 parties selon ses quatre qualités d'Aymable, d'Aymée, d'Amante et d'Amour. Lyon, 1641. Cf. Barry, *Paulin et Alexis*, deux illustres amants de la Mère de Dieu : 2e partie. Lyon, 1656.

2) Nous ne souscrivons pas à ce jugement de Sainte-Beuve sur la portée des censures de Pascal au sujet de *Philagie* « les facéties badines, les jolies gaîtés de la neuvième *Provinciale* sur la dévotion galante des Pères Barry et Le Moine et sur les gracieusetés du premier envers la bonne Vierge, s'attaquent bien moins en réalité à la théologie elle-même qu'à un reste de mauvais goût en belle humeur dont le digne évêque de Belley, tout à côté de saint François de Sales, nous a offert maint exemple. Pascal en ces endroits fait de la critique littéraire sans en avoir l'air. » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 127-128). C'est un peu trop négliger le scrupule *surtout* spirituel de Pascal.

3) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre de Dieu ou les perfections* de la Sainte Vierge.

4) Poiré, *La Triple couronne*, 1re partie, p. 19.

sophe catholique. Devant les splendeurs de la Vierge mère de son Dieu, *Deipara*[1], le P. Poiré n'éprouve pas seulement un doux attendrissement, mais « l'ébaïssement[2] » qu'ont ressenti les plus graves docteurs. « Que je suis aise, s'écrie le P. Binet lui-même, de voir *accabler* mon esprit sous l'immensité des grandeurs de la Mère de Dieu.[3] » et retenons cet aveu qu'on dirait d'un janséniste : « pour bien sçavoir [ce] que c'est d'estre mère de Dieu, il faudroit au préalable sçavoir [ce] que c'est [que] Dieu »[4]. — Le P. Binet développe aussi avec gravité le thème douloureux de la Compassion de Notre Dame : « C'estoit une martyre vivante : tout luy estoit un calvaire, tous les jours estoient des vendredi saincts, sa vie une passion perpétuelle, et son cœur tous les jours estoit crucifié par les mains de l'amour, *aussi grandes meurtrières que les mains de la mort* »[5]. L'expérience mystique n'est pas étrangère à l'auteur du *Grand chef-d'œuvre*, et après nous avoir décrit les états successifs d'une âme qui s'absorbe en Dieu, il nous montre en la Vierge le plus parfait exemplaire de la « vision unitive[6] ».

Mais malgré ces sentiments plus relevés, malgré ces idées correctes et fécondes au point de vue théologique, malgré ces aperçus de la plus pure mysticité sur les communications ineffables de la Vierge et du Christ et « la dévotion intérieure de Notre Dame »[7], — les Jésuites n'en restent pas moins, à ce commencement du XVIIe siècle, comme les propagateurs plus ardents que prudents d'un culte trop sentimental qui admet les puérilités d'une sensibilité naïve, les écarts d'une imagi-

1) C'est le titre officiel de Marie et le nom courant qu'on lui donne dans la Compagnie ; cf. Canisius, un des célèbres théologiens jésuites, dont le fameux catéchisme fut traduit dans toutes les langues : *De Virgine Maria Deipara*, Ingolstadii, 1577.

2) Poiré, *La Triple couronne*, 1re partie, p. 3-5.

3) Binet, *Le Grand chef-d'œuvre*, p. 133.

4) *Id.*, p. 146.

5) *Id.*, p. 309. Cf. P. Richeome, *La sacrée Vierge Marie au pied de la croix*. Paris, 1609.

6) Binet, *Id.*, le chapitre XVII en entier.

7) *Id.*, p. 343.

nation aventureuse, les élucubrations subtiles d'une exégèse alambiquée, les témérités d'une effusion éprise de douceur et d'indulgence au détriment de la sévérité doctrinale, — sans parler de leur condescendance aux pratiques trop nombreuses et faciles qui exposaient le pénitent peu scrupuleux à oublier l'esprit de sa dévotion : car sous les fleurs, grondait souvent le courroux contre les protestants, ennemis de ce culte marial où les Jésuites, pour un peu, auraient vu l'essentiel du christianisme.

CHAPITRE II

Saint François de Sales et la Visitation

Le souvenir de saint François de Sales a certainement traversé déjà l'esprit du lecteur, et l'on s'est étonné peut-être que nous n'ayons pas commencé par lui. L'ordre chronologique le permettrait, sans compter que sa dévotion à la Vierge paraît, bien souvent, un legs pur et direct du moyen âge.

Pourtant, c'est à une autre vue que conduit l'examen des idées, sur ce point, de l'auteur de la *Vie dévote*. Certes, à s'en tenir aux apparences, la dévotion mariale est toute séraphique, fleurie et attendrie : mais ce serait trop rapidement conclure de la forme au fond, et je crains que Sainte-Beuve, sacrifiant un peu trop aux exigences du contraste qu'il établit entre Saint-Cyran et François de Sales, n'ait porté un jugement hâtif[1]. La dévotion mariale du directeur

1) « Sainte-Beuve, *Port-Royal* (3e édit.), Livre Ier, ch. IX, p. 233-234 ; cf. p. 232 : « Saint François de Sales eut, on le conçoit, un culte singulier pour la Vierge. Notre Dame, dont, chez les anciens Pères, il est moins souvent question, avait été la grande adoration, l'idéal chevaleresque et mystique du moyen âge..... Saint François de Sales autant que saint François d'Assise *était du moyen âge en ce point*. Son imagination chaste et vive avait besoin, pour se reposer, de cette figure céleste et souriante de la Mère de Dieu. »

de Philothée est non seulement une consolation pour le cœur, mais aussi un aliment pour l'intelligence : une doctrine grave, un enseignement substantiel, une mysticité profonde en sa passion, sont à la base de sa piété.

Dès sa petite enfance, il avait été un « enfant de Marie » : congréganiste zélé du collège de Clermont, membre de la confrérie du Rosaire[1], il rendait à la Vierge un culte ardent, et cette confiance dans le « soin » maternel de Notre Dame, resta toujours la note particulière de sa dévotion[2].

1) Saint François de Sales, *Œuvres* (édition d'Annecy), Lettres, IV, 76 et note 1. « Dimanche je fis un sermon du Rosaire parce que je suis de cette confrérie, il y a longtemps. »

2) *Bibliographie mariale de Saint-François* :

			Sermons	Pages
Défense de la Salutation angélique contre les hérétiques	1595	VII	»	240-243
Sermons pour la Purification de la Vierge	1613	VIII	XCI	112-114
— — —	1616	VIII	CIX	176-177
— — —	1620	IX	XXVIII	250-265
— — —	1622	X	LIII	164-180
— pour l'Annonciation	1621	X	XLVI	41-60
— pour la Visitation	1618	IX	XIX	157-170
— —	1621	X	XLVIII	61-77
— Notre-Dame des Neiges, 5 août	1617	IX	XIII	90-100
— Assomption	1602	VII	LXI	430-sqq.
— —	1612	VIII	LXXXIX	103-107
— —	1614	VIII	XCVII	134-139
— —	1618	VIII	CXLVII	376-378
— —	1618	IX	XXI	178-191
— —	1621	X	CLV	403-404
— Nativité de la Vierge	1614	VIII	XCVIII	139-146
— Présentation au temple	1617	IX	XVI	125-139
— — —	1619	IX	XXVI	231-239
— — —	1620	IX	XXVII	380-397
— Conception	1608	VIII	LXXIV	28-31
— —	1622	X	LXVII	399-405
— pour la Pentecôte, 6 juin	1593	VII		29-30

Introduction à la vie dévote. 2e partie, ch. XVI
— — 3e partie, ch. V (l'humilité).
— — Conclusion : Manière de réciter dévotement le chapelet.
Traité de l'amour de Dieu. II, ch. VI — IX, ch. XIV.
— — VII, ch. XIII : Que la Très Sacrée Vierge mourut d'amour pour son fils.
(extrait du sermon de 1602 sur l'Assomption.)
— — ch. XIV : Que la glorieuse Vierge mourut d'un amour extrêmement doux et tranquille.

Cf. Ch. Clair : *La Vie de N.-Dame* tirée des œuvres du Bienheureux François de Sales. Paris, 1881.

« Toutes les fois que j'entre dans un lieu consacré à cette auguste reine, je sens par un tressaillement de cœur que je suis chez ma mère, car je suis bien le fils de celle qui est le refuge des pécheurs. » Il n'a jamais oublié qu'il lui avait attribué la délivrance « d'une fâcheuse tentation qui le molestait »[1], et en reconnaissance, il persévéra jusqu'à la mort à dire chaque jour le chapelet et à « le méditer en le disant ». Consacré prêtre le jour de l'Immaculée Conception, il est ému chaque fois qu'il parle de cet anniversaire[2], et quand les fêtes de Notre Dame approchent, il éprouve « un pressentiment de sa douce lumière »[3]. Sa prédication, ses entretiens, sa correspondance sont comme embaumés d'un parfum marial, et l'Ordre de la Visitation de Sainte-Marie, qu'il fonda avec sainte Chantal, fut destiné, on le sait, à honorer spécialement la Vierge. Les Visitandines en récitaient quotidiennement l'office[4]. Leur supérieure, Jeanne de Chantal[5], orpheline dès le berceau, « ne connut point d'autre mère que la Très sainte Vierge et se voua à Notre-Dame pour être sa fille » ; mariée, elle lui recommandait « son ménage et ses affaires » ; visitandine, « elle inculqua tellement la dévotion de la Sainte Vierge à nos premières sœurs[6] et en parlait si souvent aux malades... que, par un mouvement commun des petits enfants et du peuple, l'on nous nomma les Religieuses de Sainte-Marie, nom qui nous est toujours demeuré depuis ». Ces habitudes pieuses, com-

1) Sainte Chantal, *Œuvres*, 1874-1880, 8 vol., III, 102 (proposition pour la canonisation, art. V), cf. Camus, *Esprit de saint François*, 4[e] partie, ch. xxvii.

2) *Œuvres*, Sermons, VIII, 28, ad festum Conceptionis Beatae Mariae et anniversarium meae consecrationis, 1608. — Cf Lettres, II, 388.

3) Saint François, *Œuvres*, Lettres, IV, 344.

4) Saint François, *Lettres*, V, 30. Sainte Chantal, *Œuvres*, I, 141 ; cf. L'office de Notre Dame à l'usage des Visitandines. Poussielgue, 1894.

5) Cf. *Œuvres* de sainte Chantal, tome I (*Mémoires sur la vie de sainte Chantal*, par Madeleine de Changy) et Bougaud : *Histoire de sainte Chantal et des origines de la Visitation*, 13[e] édition, 1899.

6) *Œuvres* de sainte Chantal : Exhortations pour quelques fêtes et principaux temps de l'année ; 1[er] samedi de l'Avent : Sur l'imitation de la sainte Vierge, II, 163 ; 2[e] samedi, sur la pureté de cœur et la fête de l'Immaculée, II, 164. Pour

munes à saint François et à sainte Chantal, nous expliquent l'intimité de leur amitié mystique. La Vierge fut la patronne et la gardienne de ces blanches affections, si fréquentes au XVII[e] siècle, dont l'existence même rendait à Notre Dame la plus discrète des louanges : — saint Vincent de Paul et M[lle] Legras, M. Olier et Marie Rousseau, saint Pierre Fourier et Alix Leclerc, le cardinal de Bérulle et M[me] Acarie, le P. Gibieuf et la mère Madeleine de Saint-Joseph, Saint-Cyran et la mère Angélique, le P. Yvan et la mère Madeleine de la Sainte-Trinité...[1] La dévotion à la Vierge est l'aimant secret qui rapproche ces âmes, le lien qui les unit, le rayonnement qui les illumine. Elle nous révèle le mystère de ces chastes liaisons et la fécondité de ces collaborations pieuses. L'échange incessant de mutuelles confidences, la fusion des efforts vers un même idéal de vie spirituelle entraîne, dans la correspondance de saint François et de sainte Chantal, l'emploi d'allégories dévotes ou le retour des mêmes formules : c'est surtout depuis 1605, c'est-à-dire depuis sa rencontre avec la baronne de Chantal, que saint François unit, dans ses salutations épistolaires, Notre Dame et Jésus[2] : « Vive Jésus et Marie »[3], « tenons nous bien à Dieu et à sa saincte Mère »[4]. En revanche, sur les conseils de son ami, la baronne avait dressé en son intérieur un monastère dont *la*

la *fête* de la Visitation : Obéissance et modestie de la sainte Vierge, II, 201. *Œuvres*, I, 417. « Quand on lui parlait de la dévotion à la sainte Vierge et à saint Joseph,.. elle nous instruisait que la dévotion qui leur était le plus agréable, c'était l'*imitation* » ; cf. dans la *Vie des quatre premières mères* par Madeleine de Chaugy (Poussielgue, 1892) ch. XXXVI, p. 439 (dévotion à la Vierge de la Mère Marie de Châtel). Cf. *Œuvres* de sainte Chantal, I, Mémoires de la mère de Chaugy, 411-412.

1) Nous reviendrons sur ces amitiés dans le courant de notre étude et pensons qu'il y a un rapport entre le rayonnement du culte marial et le rôle croissant des femmes pieuses dans l'œuvre des grands réformateurs.

2) Comparer Saint François *Lettres*, II, 370, 389. « Dieu soit vostre cœur, vostre esprit, vostre âme » à *Lettres*, III, 115 (oct. 1605 « *Je suis incomparablement vostre es entrailles du Filz et de la Mère* ». La première conférence de la baronne et de saint François est du 5 mars 1604.

3) Saint François, *Lettres*, IV, 72, 164, 231 ; V, 100, 160, 323.

4) *Id.*, III, 312.

sainte Vierge était l'abbesse[1]. Bien entendu, cette fiction se prêtait à bien des mièvreries sentimentales : « Que je vous souhaite en Bethléem maintenant auprès de vostre saincte abbesse! Demandez-lui son petit enfançon, et l'ayant, derobez luy secrettement une de ces petites gouttelettes qui sont dessus ses yeux. Ce n'est pas encores la pluye, ce ne sont que les premières rosées de ses larmes. C'est merveille combien cette liqueur est admirable pour toute sorte de mal de cœur »[2]. Mais souvent aussi le « doux lait » de cette dévotion se change en un breuvage amer : « Ouy da, dit saint Pierre, il nous est bon d'estre ici à voir la Transfiguration, mais vostre Abbesse n'y est point, ains seulement sur le mont de Calvaire où elle ne voit que des morts, des cloux, des espines, des impuissances, des abandonnements et derélictions... Aymez Dieu crucifié parmi les ténèbres. Dites : Il m'est bon d'estre ici : fayson ici trois tabernacles, l'un à Nostre Seigneur, l'autre à Nostre Dame, l'autre à saint Jean, — trois croix sans plus, — et rangés vous à celle du Filz ou à celle de la Mère vostre abbesse, ou à celle du disciple... »[3]. Et ainsi l'on voit que toujours sous les dehors d'un mysticisme accommodant, saint François prêche un ascétisme sévère.

II. — La façon dont il représente et fait concevoir la Vierge offre le même mélange, inconscient, ou le même dosage, voulu. De même encore saint François s'attarde à nous décrire avec une grâce toute poétique et une vivacité pittoresque les premières années de la Vierge, sa présentation au temple, son voyage à Jérusalem. Il ne se fait pas scrupule d'imaginer Saint Joachim et sainte Anne veillant sur ses premiers pas avec une sollicitude attentive et il en fait le plus

1) Sainte Chantal, *Vie et Œuvres*, I, 411. Œuvres de saint François, *Lettres*, III, 46 (et note 2) ; III, 141, 145, 203, 212 ; IV, 108-109, etc.

2) Saint François, *Lettres*, III, 133.

3) Saint François, *Lettres*, III, 203 ; cf. III, 89 « Vivés, ma chère fille avec le doux Jésus et vostre saincte Abbesse parmi les ténèbres, les cloux, les espines, les lances, les derelictions ... » ; cf. sainte Chantal, *Œuvres* (Mémoires de la mère de Chaugy, I, 411) ; II, 55-57. Méditations pour la Solitude, 24e, « du séjour de la T. S. Vierge au pied de la croix... »

joli détail : « quand ils trouvoyent quelque plaine, ils la posoyent en terre pour la faire marcher ; alors cette glorieuse infante du ciel eslevoit ses petits doigts pour prendre la main de son papa et de sa maman, de crainte de faire quelque mauvais pas ; mais soudain qu'ils rencontroyent quelque chemin raboteux, ils la prenoyent incontinent dans leurs bras »[1]. Il entend, il nous fait entendre le cantique que chantent les pèlerins avec « Notre glorieuse dame et maîtresse » : « O Dieu, quelle mélodie ! Les Anges venoient pour entendre cette céleste harmonie ; ils se penchoyent sur les balustres de la salle de la Hierusalem céleste pour regarder et admirer cette très aymable Pouponne »[2]. Toutefois l'extérieur gracieux du mystère enveloppe une leçon salutaire que saint François n'omet pas de proposer à son auditeur. La Présentation de Marie est le symbole de l'oblation sans réserve que tout chrétien doit faire de son âme à Dieu[3], et elle enseigne au religieux à renouveler ses vœux avec énergie[4].

On peut trouver aussi que saint François, en ses heures de « tendreté », ne le cède guère au P. Barry courtisant sa divine maîtresse. Le Cantique des cantiques n'a pas trouvé d'exégète plus raffiné, et la paraphrase du verset « *Osculetur me osculo oris sui quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia inguentis optimis* », qui sert de texte à un sermon sur l'Annonciation, est une simple transposition de scène amoureuse. « Ce bayser, qui avait été si long-temps refusé et différé, fut accordé... à cette amante sacrée, Nostre Dame, laquelle mérite par excellence au-dessus de toutes les autres le nom d'Espouse et d'Amante. Il luy fut donné par le céleste Époux au jour de l'Annonciation que nous célébrons aujourd'huy, au mesme moment qu'elle eslança ce soupir très amoureux : qu'il me bayse d'un baiser de sa bouche ! Ce fut alors que cette divine

1) Saint François, *Œuvres* ; Sermon pour la Présentation (1617), IX, p. 133.
2) *Id.*, IX, p. 127.
3) *Id.*, même sermon, 3e point.
4) A partir de 1615 la cérémonie de la rénovation des vœux pour la Visitation fut fixée à la fête de la Présentation (IX, 129-130).

union du Verbe Éternel avec la nature humaine, représentée par ce baiser, se fit dans les entrailles sacrées de la glorieuse Vierge[1]. » Mais ce n'est point là une fade et banale galanterie : c'est le langage des mystiques, celui « de l'amour divin » passionné, qui, lorsqu'il veut s'exprimer, doit emprunter à l'amour charnel son vocabulaire et ses images[2]. « La Sulamite, dit Renan, a pris le voile chrétien[3]. » Il faut donc se dégager de ces expressions trop sensibles pour découvrir, sous le symbole, l'union indissoluble de Jésus et de la Vierge, modèle achevé de l'union toujours imparfaite entre le Christ et l'Église, l'âme humaine et Dieu[4]. « C'étoit une liaison de tous les instants, de toutes les pensées et de tous les désirs. » « C'étoit en vérité deux personnes, Nostre Seigneur et Nostre Dame, mais en un cœur, en une âme, en un esprit, car si le lien de la charité lioit et unissoit tellement les chrestiens de la primitive Église que saint Luc assure qu'ils n'avoyent qu'un cœur et une âme, combien avons-nous plus de rayson de dire et de croire que le Fils et la Mère, Nostre Seigneur et Nostre Dame, n'estoyent qu'une âme et qu'une vie.[5] »

Ne vivant que de la vie de son fils, la Vierge devait mourir de sa mort[6]. C'est *la conformité au Christ* qui explique sa com-

1) Saint François, *Œuvres*, X, p. 42 (25 mars 1621); cf Plan d'un sermon pour la fête de l'Immaculée Conception, sur le texte : Dilectus meus mihi et ego illi qui pascitur inter lilia donec aspiret dies ; « Vous voyez que je vay faire un discours tout d'amour (VIII, p. 28) » ; cf. Assomption (VIII, 103-107, texte : Cantique, III, 6 ; — Assomption (VIII, 376) texte : Cantic., VI, 9.

2) Sur le langage des mystiques, cf. Montmorand, *Érotomanie des mystiques*, Revue philosophique, 1903 (2), p. 382-393.

3) Renan, *Le Cantique des cantiques*, p. 141. L'exégèse allégorique du Cantique et son application à la Vierge est traditionnelle : on la trouve chez Origène, Theodoret, Saint Grégoire de Nysse, surtout saint Ambroise et saint Bernard dont les Sermons méditatifs sur le Cantique furent traduits par sœur Françoise Oudeau (religieuse du royal monastère de Saint-Louis de Passy) 1621-1623, 2 vol.

4) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VII, ch. 13, 14 : on voit la place que tient la Vierge dans une spiritualité qui a insisté surtout sur l'amour de *conformité* avec Dieu.

5) *Œuvres*, Sermons : Assomption (1602), VII, 443.

6) *Id.*, 450 ; cf. Assomption, 1618 (IX, 182).

passion au pied de la croix, sa langueur après l'Ascension, et son passage à la béatitude : « L'âme de Nostre Dame estoit jointe en parfaite union à la personne de son Filz, elle estoit *collée* sur elle, et, partant, les espines, les clouz, la lance qui percèrent la teste, les mains, les pieds, le costé de N. S., passèrent encores outre, et outrepercèrent l'âme de la Mère »[1]. Après la passion, elle porta longuement cette plaie dont elle mourut : « O playe amoureuse, ô blessure de charité, que vous fustes chérie et bien aymée du cœur que vous blessâstes »[2]. Les comparaisons, trop jolies peut être, avec le phénix ou la biche blessée par le veneur sont dans toutes les mémoires, mais ce que l'on oublie trop, c'est que, chez François de Sales, la dévotion à Marie, fut sous une enveloppe amène, une dévotion de mortification et d'amour métaphysique. Saint François en pressentit même le symbole destiné à un trop brillant avenir : le « Sacré cœur »[3]. F. Strowski signale justement l'influence de saint François de Sales sur tout le XVII[e] siècle[4], à qui le saint aurait appris la science du cœur et la tendresse : « Tout en respectant le caractère souverain de l'amour de Dieu, ne peut-on pas dire qu'en transportant ce sentiment des hauteurs du ciel sur la terre, les précieux n'ont pas changé la définition qu'on en pourrait donner. On aime la femme comme on aime Dieu »[5]. Je m'étonne que, pour préciser sa pensée, le délicat historien

1) *Id.*, 446.

2) *Id.*, 447. Le chapitre XIII du livre VII du *Traité de l'amour de Dieu* est extrait de ce sermon.

3) Les apôtres du Sacré Cœur aiment à citer la fameuse lettre du 10 juin 1611 (Œuvres : Lettres, V, 63-64) : « Notre maison de la Visitation est par sa grâce asses noble, et asses considérable pour avoir ses armes, son blason, sa devise et son cri d'armes. J'ay donc pensé, ma chère mère, et vous en estes d'accord, qu'il nous faut prendre pour armes un unique cœur percé de deux flèches, enfermé dans une couronne d'espines, ce pauvre cœur servant d'enclaveure à une croix qui le sormontera et sera gravée des sacrés noms de *Jésus et Marie*... car vrayement nostre petite Congrégation est un ouvrage du cœur de *Jésus et de Marie*. »

4) Strowski, *Saint François de Sales*, Conclusion.

5) *Id.*, p. 308.

n'ait pas songé à la Femme singulière dont le culte tempérait l'austérité pieuse d'une ineffable douceur, la Vierge Marie. Sans doute, « être dévot, c'est aimer », mais n'oublions pas, dans le même sentiment et le même sens, l'équation trop ingénieuse de saint François : « aimer c'est Marie, Marie c'est aimer »[1].

III. — On devine déjà que saint François, moins « décidément optimiste en théologie »[2] que ne l'affirme Sainte-Beuve, ne partage pas pleinement, sur la miséricorde et l'intercession de la Vierge, les idées chères au moyen âge et endossées avec une singulière complaisance par ces jésuites que nous avons étudiés. Assurément il invite ses auditeurs à « ne pas contreroller avec leur petit entendement, quand l'Église donne à nostre glorieuse Maîtresse des titres excellents » « car il y a plusieurs noms qu'Elle n'a pas seulement en apparence et similitude, mays en vérité, comme Mère de Grâce, Mère de Dieu, et par conséquent Reyne des Anges et Impératrice du ciel et de la terre, Advocate des pécheurs, Mère de Miséricorde »[3]. Assurément il a su célébrer le tromphe et la magnificence « de cette glorieuse vierge qui surpasse en excellence les plus hauts séraphins »[4] ; — mais avec un louable souci de ne pas offenser les consciences scrupuleuses, il explique et précise ces termes mêmes, sujets de controverses incessantes avec les protestants. « Le Sauveur est advocat de justice, car il plaide pour nous, produit nos pièces justificatives qui ne sont autres que *sa* rédemption. Mais la Vierge et les saints sont advocatz de grâce ; ils supplient qu'on nous pardonne, et le tout par la passion du Sauveur ; *ils n'ont pas* pour monstrer de quoy nous justifier... bref ils ne joignent pas leurs prières à l'intercession du Sauveur, — car elles ne sont pas de mesme qualité, — mais aux

1) Saint François, *Œuvres*, sermon sur l'Assomption, VII, p. 451.

2) Sainte-Beuve, *Port Royal*, I, 226.

3) *Œuvres*, Sermon pour la fête de saint Pierre, VII, 40.

4) *Id.*, Sermon pour l'Assomption, VII, 456, 440; cf. Assomption (1618), IX, 184; Présentation (1620), IX, 384 ; Lettres, V, 258.

nostres. Si Jésus Christ prie au ciel, il prie en *sa* vertu, mais la Vierge ne prie que *comme nous en la vertu de son Filz*, mais avec plus de crédit et de faveur[1]. » Aussi saint François, après ces exactes distinctions et définitions, n'est-il point tendre pour ces chrétiens superstitieux « qui vont demander à une telle et si grande vierge des bagatelles, par exemple d'estre plus riche, plus belle, et semblables niaiseries »[2]. Ce n'est pas que l' « entremise » de Notre Dame soit inutile : elle est, au contraire, autorisée, prescrite, par un commandement divin ; « le Sauveur a voulu et ordonné que nous nous servissions de son invocation » ; seulement, si le chrétien se doit adresser à elle, c'est « pour obtenir du Filz » non pas des dons spirituels, desquels ce n'est pas elle qui est la source, mais bien « le divin esprit ».

Quant au culte lui-même rendu à la Vierge, saint François voudrait que l'on se gardât « de deux hérésies contraires qui ont esté contre le juste honneur de Nostre Dame. L'une pour l'excès, qui nommait Notre Dame déesse du ciel et lui offrait des sacrifices, et celle-ci fut maintenue par les Collyridiens[3]. L'autre par le défaut, qui rejettoit l'honneur que les Catholiques font à la Vierge, et celle-ci fut des Antidicomarites[4]. Les folz tiennent toujours les extrémités et sont contraires ensemble. L'Église, qui va tous jours par le *chemin royal* et se tient dans le milieu de la vertu, remonstre aux

1) *Œuvres*, Sermons : pour l'Assomption, VII, 459 : cf. Baillet : *La dévotion à la Vierge* (1693), p. 29 (édition de 1712) : distinction théologique entre le mérite « d'excellence » « de pleine condignité » et le mérite « de convenance » (de congruo). Cf. De la Broise, *Vie de la sainte Vierge* (collection des Saints, Lecoffre, 3e édit., 1904), p. 171.

2) *Œuvres*, Sermons : pour la Visitation, IV, 74. « Il n'y a point de doute que nous ne puissions demander à Dieu par l'intercession de Nostre Dame non seulement les biens spirituels tels que les vertus, mais aussi les temporels. »

3) Secte, dénoncée par saint Epiphane (*Haereses*, LVIII, LIX) et qui rendait à Marie un culte singulier, lui offrant un gâteau comme à une déesse.

4) Nom donné à des hérésiarques sectateurs de Paul de Samosate, Nestorius Jovinien, Helvidius au IVe siècle, qui niaient la virginité perpétuelle de la Vierge ; cf. saint Jérôme, *Liber adversus Helvidium de perpetua virginitate B. Mariae* (Migne, *Patr. lat.*, 23, 183-206).

uns que la Vierge est une créature, mais si sainte... qu'on ne peut bien aymer le Filz que, pour l'amour de luy, on n'ayme extrêmement la Mère... » Et aux autres elle dit : « Le sacrifice est le suprême honneur de latrie, qui ne doit être porté « qu'au Créateur, et ne voyez-vous pas que la Vierge n'est pas « la créatrice, mais une pure créature quoy que très excellente[1]?.. » Il ne faudrait pas conclure que l'hyperdulie mariale relègue à l'ombre l'adoration du Christ[2]. Saint François répond à ce grief protestant. Notre Dame n'est pas une rivale pour son Fils[3], mais une humble servante qui protège le culte du Seigneur. « De la dévotion à Notre Seigneur naist tout incontinent celle de sa très sacrée Mère, et nul ne peut aymer *l'un sans l'autre* »[3]. Être dévot à Marie, c'est l'imiter, et réaliser le Christ en soi-même, en vertu de la liaison métaphysique de la mère et du fils ; ce n'est pas porter un chapelet à la ceinture, et « en dire quantité sans faire autre chose ; »[4] mais c'est pratiquer l'humilité et la charité, — dont la fête de la Visitation[5] donne une si salutaire leçon, — l'obéissance à la volonté divine[6],

1) *Œuvres*, Sermon pour l'Assomption (1602), VII, 458 ; cf. Sermon pour la Visitation (X, 72) « Aussi bien qu'on doive à la sacrée Vierge un culte et un honneur plus grand qu'aux autres saints, néanmoins il ne faut pas qu'il soit égal à celuy que l'on rend à Dieu. Je dis cecy pour refuter l'hérésie de quelques-uns lesquels ont voulu soutenir qu'il la falloit honnorer en la mesme façon que N. S., ce qui est faux, car on doit adorer Dieu seul... » La théologie catholique distingue, on le sait, le culte de *latrie* rendu à Dieu seul, le culte d'*hyperdulie* rendu à la Vierge, le culte de *dulie* rendu aux saints.

2) Cf. *Traité de l'amour de Dieu* cité par Camus, *Esprit de saint François* (IVe partie, ch. xxv « Qui veut plaire à Dieu et à Notre Dame fait bien, fait très bien ; mais qui voudrait plaire à Notre Dame *autant ou plus qu'à Dieu* commettrait un déreglement insupportable. »

3) *Œuvres*, Sermons, Notre Dame des Neiges, IX, 96 : « Ceux qui ne sont pas *avortons* du christianisme ayment ceste dame, l'honnorent, la loüent en tout et partout ; Beatam me dicent... » (Sermon pour la Pentecôte, 6 juin 1593, VII, p. 29).

4) *Œuvres*, Sermon pour l'Immaculée Conception, X, p. 405.

5) *Id.*, Sermon pour la Visitation (1621), X, p. 63 ; cf. X, 65, diatribe contre le « désir de paroistre » (X, 68) ; cf., sermon pour la Purification, IX, 252-255.

6) *Id.*, Sermon pour la Purification, IX, 257 sq., (2e point) ; pour la Présentation, IX, 394 sq.

— qu'enseigne au chrétien la Purification de Marie; — la patience et la bonté, vertus humbles mais solides, qualités essentielles de la vraie dévotion, qui n'est pas un rêve héroïque de perfection inaccessible, mais une lente ascension spirituelle dans le train ordinaire de la vie. D'ailleurs, de ces fruits moraux de la dévotion bien entendue à la Vierge, l'existence cachée de celle-ci, autant que les textes bibliques en parlent, n'est-elle pas l'image? Notre Dame fut « une très parfaite religieuse ». Voici sans doute la « chambrette » de la Vierge qui, chez saint François de Sales, réapparaît; mais sur un autre ton que chez les imaginatifs jésuites dont nous citions tout à l'heure les petits tableaux. « Marie fut trouvée toute seule dans sa chambrette quand l'ange la vint saluer : ... les Religieuses que font-elles autre chose sinon de se tenir dans leurs chambres? »[1]. Elle en eut toutes les vertus sans en porter le nom[2]. Protectrice spéciale des Vierges, « cette grande doctoresse » les guide encore dans les voies de la Contemplation, dont « elle a puisé la science dans le cœur mesme de son fils »[3].

Quand nous retrouverons ces idées chez les auteurs mystiques que nous allons étudier maintenant, nous nous rappellerons que saint François de Sales les avait indiquées. Sans doute sa piété abonde et surabonde en onction, en tendresse filiale et en poésie gracieuse. Extérieurement elle ressemble souvent à celle des Jésuites; cependant elle a plus de réserve; elle a cette prudente et pratique sagesse dont l'Oratoire, le Carmel et les premiers Jansénistes allaient suivre les indications pour s'élever à une dévotion plus robuste, dégageant des liens, — des bandelettes du moyen âge, — ce culte de la Vierge, qui est une des conséquences logiques du dogme catholique.

1) *Id.*, Sermon pour l'Annonciation, X, 49.

2) *Id.*, X, 57; cf. X, 60 « Il y a quelques docteurs qui tiennent qu'elle a institué des congrégations de Filles et qu'estant allée à Ephèse... elle en dressa une à laquelle elle donna des Règles et Constitutions. »

3) *Id.*, Sermon pour l'Annonciation, X, 49.

CHAPITRE III

L' Oratoire : Bérulle

I. — Le renouvellement de la dévotion à la Vierge fut l'œuvre d'une congrégation dont on a récemment mis en lumière le rôle dans l'épanouissement de la vie religieuse en France au XVIIe siècle : l'Oratoire, fondé le 10 novembre 1611 par le Père de Bérulle sous les noms de Jésus et de Marie [1]. Le réveil du sentiment religieux à la fin du XVIe siècle se manifesta en partie par un retour à la vie intérieure. Des âmes délicates, à qui la puérilité de certaines effusions sentimentales était suspecte, se mirent à puiser dans la méditation quotidienne des vérités de la foi la doctrine grave et austère qui nourrissait leur piété. L'adoration remplaça la familiarité. Ces âmes eurent entre elles un air de ressemblance : il exista une teinte spéciale de dévotion, une nuance « oratorienne, » que la sévérité janséniste adopta en la faisant plus sombre. L'établissement des Carmélites en France [2], et leur rapide

1) Les armes de la congrégation furent les noms de Jésus et de Marie entourées d'une couronne d'épines (Helyot, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, 1727, VIII, 6e partie, ch. VIII, p. 63). En 1625, l'Oratoire comptait déjà 50 maisons et de nombreux collèges. Cf. *L'Oratoire en 1626-1627*, de l'abbé Houssaye, III, 228 sq. On ne saurait trop recommander l'ouvrage de l'abbé Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites* (1575-1611) ; *Le P. de Bérulle et l'Oratoire* (1611-1625), *le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, 3 vol. 1872-1875 ; on se metira en garde cependant contre la tendance au panégyrique.

2) Le 15 octobre 1604, date de leur entrée à Paris ; les principaux auteurs de cet établissement furent le P. de Bérulle, Mme Acarie et les assidus de son cercle, dom Beaucousin, M. de Bretigny, Gallemant ; Asseline, qui prit, en 1605, l'habit des Feuillants sous le nom de frère Eustache de Saint-Paul ; Duval, docteur en Sorbonne... (Cf. *Chronique de l'Ordre des Carmélites*, 1846, tome I. Cf. E. de

extension[1], la réforme de Port-Royal commencée en 1608 par la mère Angélique Arnaud sont, entre beaucoup d'autres, des manifestations de ce même esprit qui retint souvent saint François de Sales aux fameuses réunions du cercle Acarie. Bérulle s'efforce de réaliser dans sa piété l'union de la raison et du cœur. « Aux scolastiques il emprunte la précision des termes, l'exactitude de l'analyse, la logique des déductions ; aux Pères il demande la flamme, l'onction et la doctrine de la Vie[2]. » C'est dans une contemplation savante qu'il trouve l'aliment de ses élévations mystiques, mais il sait éviter la sécheresse de la ratiocination dogmatique : sa science se tourne toujours à aimer. Entre tous les mystères, celui de l'Incarnation fut pour lui une véritable hantise. Il mérita d'être appelé par le pape Urbain VIII « l'apôtre du Verbe Incarné ». En février 1623, il publia les *Discours de l'Estat et des grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité*, traité de l'Incarnation « où les sentiments mystiques se greffent sur la doctrine de saint Thomas comme on voit des fleurs délicates s'épanouir sur un arbre au tronc noueux et fort »[3]. Adorer le Verbe, c'est considérer Jésus en lui-même[4], dans sa *relation* filiale avec le Père Eternel, et dans l'hommage que rend à l'essence divine son humanité sainte. Cette liaison fait toute la noblesse de la condition mortelle de l'homme appelé, comme membre du Christ, à consommer en lui la divinité. Les prêtres sont de nouveaux « oints » que la grâce sacerdotale élève, à l'exemple du premier prêtre, de « Jésus pontife, » au ministère de la souveraine adoration. Aussi la Congrégation de l'Oratoire était-elle spécialement vouée à « l'état divinement humain » de Jésus dont elle célébrait la

Broglie, *Marie de l'Incarnation* (Madame Acarie) p. 100-104 (collection des saints). Sur le cercle Acarie, cf. Houssaye, I, ch. VIII, 200-221.

1) Premières fondations : Pontoise, 15 janv. 1605, Dijon, 28 oct. 1605, Tours, 1608, Rouen, 1609 ;... en 1667 on comptait 63 maisons.

2) Abbé Houssaye, *Vie de Bérulle*, II, 249.

3) R. P. Sernin Marie de Saint-André, *Vie du vénérable frère Jean de Saint-Samson*, 1881, p. 194 sq.

4) Beaucoup plus qu'en ses opérations ou en ses bienfaits.

solennité le 28 janvier[1]. Or cette liaison de l'homme à Jésus-Sauveur et du ministre sacré à Jésus-prêtre, nous en trouvons l'exemplaire chez celle qui, mère du Christ par la chair et par l'esprit, a vécu avec lui dans une société intérieure, condition même de la résidence en Dieu : « Au regard de Jésus est donc indissolublement lié le regard de Marie en ses grandeurs ou plutôt en l'état de sa maternité divine, cause première de tous ses privilèges ». C'est ainsi que le traité sur les grandeurs de Jésus s'accompagne, dans les conceptions de Bérulle, de toute une théologie mariale[2].

Cette pénétration donnait, on le comprend aisément, au culte de la Vierge, une base solide pour des développements futurs. « Jamais, dit l'historien de Bérulle, on n'avait lié les âmes à elle avec un sentiment plus profond de ses droits fondé sur une conception plus haute de sa dignité, et cela, non plus simplement dans des effusions du cœur, mais dans des discours pleins de raison, de doctrine, et dont l'hérésie même ne pouvait ébranler les assises sans nier ses propres principes, car avec une inexorable logique, il ramenait toujours tout à l'unique fondement du Verbe Incarné[3]. » C'est vers la même époque qu'une mystique trop oubliée du XVII[e] siècle, Jeanne de Matel (1596-1670), « la voyante du Verbe Incarné, » fonde à Roanne sa Congrégation[4], et, « théologienne éloquente et subtile, »[5] enrichit, elle aussi,

1) Je résume le deuxième discours, IV, 163-165 (je cite les œuvres de Bérulle d'après l'édition Migne, 1856). Cf. *Œuvres de piété*, 87. Col. 1070-1072. Cf. aussi : dans l'édition des *Œuvres du cardinal de Bérulle* donnée en 1644, par le P. Bourgoing, une excellente introduction reproduite par Migne, sur la doctrine du fondateur de l'Oratoire.

2) Dans notre exposition nous utiliserons aussi la *seconde partie des discours de l'Estat et des grandeurs de Jésus* en laquelle commence la vie de Jésus, Paris, 1629 ; nous citerons d'après l'édition de Migne.

3) Houssaye, II, 254.

4) Ses ouvrages demeurent inédits : Hello en a publié des extraits (1870). L'abbé Penaud, dans la *Vie de la Vénérable Jeanne de Matel*, Paris, Lecoffre, 2 vol., 1883, a plus complètement exploré les manuscrits et en annonçait une édition.

5) Huysmans, *la Cathédrale*, p. 138, et p. 47. Huysmans eût voulu remettre cette mystique en honneur.

de la méditation de ce mystère son ardente piété envers Marie.

II. — Ne croyons pas d'ailleurs que Bérulle et les oratoriens fussent moins prodigues des pratiques pieuses que les jésuites et les dominicains. Ce serait mal connaître le « congréganiste » qui, au collège de Clermont ornait et balayait la chapelle de Notre Dame[1], — le fondateur qui, confiant en la mystérieuse intervention de la Vierge dans les entreprises humaines, envoya à Lorette deux oratoriens mettre la congrégation naissante sous sa protection[2] et conseillait aux supérieurs d'adresser à Marie, dans leurs difficultés, « des prières extraordinaires », en vertu de cette conviction, ancrée en lui, que « c'est un des pouvoirs annexés à la souveraineté de la Très Sainte Vierge de dissiper les nuages qui s'opposent aux desseins et aux œuvres de son fils sur la terre »[3]. Nourriture de l'activité chrétienne, selon Bérulle, la dévotion à Notre Dame est aussi, dans sa pensée, une réponse à l'hérésie : « Il semble que Dieu ait agréable que le triomphe de l'Église contre l'hérésie moderne commence par sa Très Sainte Mère, combattue par icelle qui ira la terrassant en toutes ses parties[4] ». Et voilà pourquoi il établit à Saumur une confrérie fameuse, dans l'église de Notre-Dame-des-Ardilliers, qui fut confiée à la garde des Oratoriens[5], — consacre spécialement certaines maisons à la Vierge comme celle de Notre-Dame-des-Grâces en Provence[6], — institue la fête des grandeurs de Marie, paral-

1) Houssaye, *Vie de Bérulle*, I, 102 ; cf. Cloyseault, *Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Condren*, 1882, p. 81 : « Il ne sortait jamais de la maison pour aller en ville qu'il ne s'offrît à J.-C. devant le Saint-Sacrement et ensuite à la Vierge dans sa chapelle et, quand il retournait, il rendait à l'un et à l'autre les mêmes devoirs. »

2) Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, (par l'abbé Ingold), 1902, I, 74.

3) Bérulle, Œuvres (Migne) col. 1475.

4) Œuvres, (œuvres de piété, 93), col. 1102 : Desseins de Dieu sur la dévotion de l'Église à la Vierge et pourquoi la Vierge est appelée communément Notre-Dame.

5) Petite bibliothèque oratorienne, 1re série, III, *L'Église de Notre-Dame-des-Ardilliers de Saumur* ; Hamon, *Notre Dame de France*, IV, 274 sq.

6) Fondée en 1599, elle se réunit en 1614 à l'Oratoire de Paris ; Bérulle

lèle à la solennité de Jésus[1], multiplie enfin, dans ses lettres aux Carmélites[2] et dans les ordonnances[3] qu'il leur laissait à l'issue de ses visites[4], les conseils et les obligations précises au sujet de la dévotion à la Vierge. Mais ces pratiques seront « *intérieures et spirituelles, aucunement extérieures et sensibles* »; chaque Carmélite aura soin « de choisir un temps exprès et un lieu propre pour faire cette action avec récollection et disposition et d'y adjoindre quelques prières vocales, bien que briéves, à cette intention »[5]. Cette dévotion, « qui sera grandement cultivée et soigneusement entretenue dans les âmes, » il ne songe pas à la représenter comme une province isolée dans le royaume de la piété chrétienne : la pratique quotidienne et la méditation mystique se rejoignent. « Jésus et Marie sont si étroitement liés ensemble que nous ne devons point les séparer en nos dévotions »[6]. « Jésus et la Vierge », « Jésus et sa sainte Mère, » sont des expressions qui reviennent constamment sous sa plume, car sa réflexion unissait toujours ces deux concepts.

(lettre 23 juin 1614) « tenait à bénédiction que la première maison que se fait avec la sienne fût spécialement dédiée au culte de la Vierge ».

1) Elle se célébrait le 17 septembre.

2) Lettres aux religieuses de l'ordre de Notre-Dame du mont Carmel, Paris, 1628. *Œuvres complètes* (Migne), col. 1331-1452.

3) Ordonnance portée dans une visite à un monastère de Carmélites en 1615. Ordonnance faite dans une visite à un couvent de Carmélites en 1618. *Œuvres complètes* (Migne), col. 1312-1332. Cf. « Ordonnance de la première visite que j'ai faite dans ce monastère de Paris dit de l'Incarnation qui fut le 18 août 1614 » (Houssaye, II, 102, note 2). Bérulle ordonne des prières, des jeûnes, des communions, des oblations en l'honneur de Marie, le *silence* à l'imitation de Marie (col. 1316).

4) Il ne faut jamais oublier que l'histoire du Carmel et celle de l'Oratoire sont parallèles; le P. de Bérulle était général de l'Oratoire et visiteur général du Carmel.

5) Œuvres (Migne) ordonnance de 1615, col. 1313.

6) Œuvres, col. 457 « Parler de Marie est parler de Jésus et honorer Marie, c'est honorer Jésus, et même c'est honorer Jésus au plus grand de ses œuvres. » Formules épistolaires : « Jésus et sa très sainte Mère soient avec vous pour jamais » (col. 1372). « Je suis au fils et en la Mère Votre... » (col. 1377). Cf. col. 1359 : « Je vous souhaite l'esprit de la Vierge, mère de Jésus et l'esprit de Jésus son fils et fils de Dieu tout ensemble. »

III. — Tout d'abord à l'idée d'homme-Dieu correspond aussitôt celle de « Mère de Dieu » : sans être insensible à la tendresse affectueuse que le souvenir de la crèche imprime dans les cœurs, Bérulle s'attache plutôt à analyser *l'idée* de maternité divine, et à mettre en lumière la grandeur, la dignité suprême qui doit résulter rationnellement de cette qualité de « Mère de Dieu »[1]. La méthode habituelle qui le guide en ses méditations consiste, soit à mettre en parallèle les prérogatives de la Vierge avec celles de Dieu, soit à « enchâsser »[2] un de ses attributs dans une série d'attributs divins. Ainsi il y trois « fécondités » divines : « la fécondité du Père éternel engendrant son Fils dedans soi-même, son Fils égal à lui, éternel comme lui et Dieu comme lui ; — la fécondité du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit et terminant en la divinité les émanations divines ; — la fécondité de la très Sainte Vierge engendrant nouvellement le même Fils unique de Dieu et produisant un homme-Dieu au monde »[3]. Cette fécondité de la Très Sainte Vierge est associée et comparée à la fécondité divine : « Le Fils unique de Dieu, ayant à naître une seconde fois, est naissant *par amour* en la Très Sainte Vierge de la substance de la Vierge, comme il est naissant *par la connaissance* au sein du Père de la substance du Père »[4]. Notre auteur décrit longuement les qualités, les résultats de ces deux émanations semblables, la *paternité* divine et la *maternité* divine : « en l'une sont encloses toutes les merveilles de la naissance divine du Fils de Dieu, en l'autre sont comprises les merveilles de la naissance humaine de ce même Fils de Dieu ». Or la maternité de la

1) « J'ai peur ici qu'il y en ait qui parlent et pensent si bassement d'un sujet si *digne*, en un œuvre si proche de Dieu et si supérieur à la nature. Ils ne regardent presque que *la nature*, comme esprits bas et bien différents de cet ange lequel ne parle que de moyens divins, de la vertu du Très-Haut et de l'environnement du Saint-Esprit » (*Œuvres*, col. 471).

2) L'expression est de Bérulle, col. 450.

3) *Œuvres*, col. 372.

4) *Id.*, col. 373-374 : le développement parallèle se poursuit non sans quelque prolixité, mais en se précisant davantage.

Très Sainte Vierge prend son origine, son lustre et son autorité de la paternité divine de Dieu le Père : « Que dirai-je de vous, ô Vierge sainte? Dieu vous fait mère de celui dont il est père! Dieu vous élève et en la terre il vous fait mère sans père de celui dont il est au ciel le père sans mère »[1]. Le Verbe aurait pu venir sur la terre « par voie de grandeur et de puissance et non par voie de naissance et d'enfance ». Jésus ne serait point alors Fils de l'homme et la Vierge ne serait point la Mère de Dieu : et ainsi, « cette qualité de mère de Dieu n'a son existence que dans le mystère de l'Incarnation et a sa dépendance dans le Verbe Incarné et dans le Verbe Incarné par naissance »[2]. Que maintenant, descendant de ces affirmations et déductions singulièrement abstruses, Bérulle revienne à Nazareth, à Bethléem, l'humble étable ne pourra plus être, pour lui, un simple thème d'attendrissement : elle sera un sujet de méditation et d'admiration métaphysique[3] : « O Trinité, je vous adore et en vous même, et en vos œuvres, et en cet œuvre de vos œuvres. Je vous adore et dans les cieux et dans Nazareth. J'adore votre sacrée solitude, et je l'adore en votre Essence et en la cellule de Marie[4]. »

IV. — Marie est mère de Dieu : qu'est-ce à dire? Et quel est le sens, dans l'ontologie divine, des « secrets qui se passent dans le corps immaculé de la Vierge sainte? » Cela est à dire que « Dieu veut habiter en elle d'une façon éminente et singulière »[5]. C'est bien en effet un ineffable repos, analogue à son repos éternel au sein du Père, que Jésus goûte en Marie.

1) *Œuvres*, col. 375.
2) *Id.*, col. 376.
3) *Id.*, col. 377. « S'il m'est permis de comparer ce qui est incomparable, il me semble que je trouve et adore une plus grande puissance en sa naissance qu'en sa souffrance, en la crèche qu'en la croix, en Nazareth qu'au Calvaire. Car la puissance du Calvaire et de la Croix fait des *enfants adoptifs* de Dieu, mais l'œuvre de Nazareth et de l'étable de Bethléem fait une *mère de Dieu* ». Le mystère de l'*Incarnation* semble ainsi l'emporter, à ses yeux, sur celui de la *Rédemption*.
4) *Œuvres*, col. 466-467.
5) *Id.*, col. 378.

Ainsi conçue comme une mystérieuse convenance de l'Être divin, la « résidence de Jésus en Marie » fut une des plus tendres dévotions de l'Oratoire [1] ; en devenant Mère de Dieu, la Vierge « est un ciel en la terre et un ciel *animé*, un ciel que Dieu a fait pour porter un soleil plus luisant que celui qui nous éclaire. Un ciel *nouveau* pour une terre nouvelle et un ciel empyrée où reposera dans peu une gloire plus haute que celle des bienheureux » [2]. La Vierge est donc un « paradis » [3], que Bérulle compare au paradis terrestre préparé autrefois pour Adam : mais ce nouveau paradis, « préparé à Jésus », est d'autant plus sublime que l'œuvre miraculeuse de l'Incarnation l'emporte sur celle de la Création.

Ce paradis est un repos, un « sabbat » de la divinité [4]. Le Christ dans sa vie publique souffrira du contact cruel du péché : il n'y a que son séjour en Marie qui soit « sans amertumes, » « car il n'y a point de péché en Marie, et c'est le péché seul qui angoisse et fait mourir Jésus ». Passons sur le souhait bizarre que cette pensée inspire à Bérulle : « Je voudrais volontiers, si je n'avais égard qu'à Jésus, que Jésus fût toujours en elle et ne vint point en cette terre misérable, où il ne trouvera que péchés, et, enfin, une croix et un calvaire, une mort et un sépulcre » [5]. Notons surtout l'idée qu'en des développements prolixes, Bérulle analyse ; — l'idée de cette fusion mystique, de « ce flux et reflux admirable de vie et d'amour qui est entre Jésus et Marie » [6].

1) Bourgoing, *Introduction aux Œuvres* (Migne), p. 99-100.

2) *Œuvres* (Migne), col. 468.

3) *Id.*, Vie de Jésus, ch. xix, col. 469.

4) Cette idée fut développée avec complaisance par beaucoup de mystiques ; ainsi Jeanne de Matel célèbre les « trois *sabbats* de Dieu », le troisième sabbat est en la Vierge » (Hello, *Œuvres choisies*, 77-95). Cf. Bérulle, col. 469 : « Jésus a ses délices en elle, et il sera en elle pour neuf mois entiers, et puis il sera avec elle trente ans durant. Et il n'aura *hors de* la Vierge que croix, et douleurs, et abaissements, et n'aura son repos et ses délices sur la terre qu'en elle et avec elle. »

5) *Œuvres*, col. 1033, même idée, Vie de Jésus, ch. xxviii, col. 493-494.

6) *Œuvres*, col. 331, cf. Vie de Jésus, ch. xxviii, L'occupation de la Vierge avec Jésus est « ravissante et perpétuelle » (col. 493-498) ; ch. xxix, Les occupations de Jésus en la Vierge au regard de la Vierge (col. 498-503).

Passons aussi sur le mauvais goût qu'il n'évite pas toujours[1]; il a du moins le mérite de comprendreque ces inductions et déductions de haute mysticité veulent, dans leur expression, le plus de sobriété possible : « Ce point est si tendre et si sensible qu'il doit être plutôt célébré par le cœur que par la langue. Aussi est-ce un mystère de cœur et la langue ne peut exprimer ces douceurs et ces tendresses »[2].

V. — Destinée à être *la Mère de Dieu* et le *paradis de Jésus*, Marie fut donc *l'objet d'un choix* : et c'est là le secret de son excellence.

La conduite de Dieu sur elle est singulière. Il la comble de grâces dès sa conception; il la sanctifie dès son enfance; il la séquestre du monde et la consacre à son temple : « Là, en sa solitude, il la garde, il l'environne de sa puissance, il l'anime de son esprit, il l'entretient de sa parole, il l'élève de sa grâce, il l'éclaire de ses lumières, il l'embrase de ses ardeurs, il la visite par ses anges... Dieu est et agit en elle plus qu'elle-même »[3]. Entre son esprit et celui de Dieu c'est « un concert sacré ». « Les années coulent, les grâces augmentent », jusqu'au jour où le Père Éternel, épuisant ses trésors, ses faveurs, ses merveilles, lui demande par le ministère de Gabriel son consentement à la rédemption des hommes. On ne peut résumer ces premiers chapitres de la *Vie de Jésus*, trop chargés peut-être de répétitions, de négligences, de contournements incessants et de redites, mais, étant admise la légitimité de cette exégèse hypothétique, singulièrement curieux. En des pages exquises, Bérulle nous décrit minutieusement les états d'âme, « les occupations » de la Vierge à l'arrivée de l'archange, « pendant le pourparler », et à l'issue[4] des dernières paroles. Il

1) « Jésus est un soleil et la Vierge est une planète qui a ses mouvements à l'entour de Jésus. » (col. 494). « La Vierge est un temple plus grand et plus auguste. Il n'y a que son Fils qui *ait la toise* en main pour en prendre les mesures... » (col. 495).

2) *Œuvres de piété*, col. 1002.

3) *Œuvres*, Vie de Jésus, col. 431.

4) *Œuvres*, Vie de Jésus, ch. VII. Son état et son occupation à l'arrivée de

suit « les mouvements, la conduite, l'ordre et le progrès » de la grâce en elle et de sa souplesse à y correspondre : ce n'est pas une languissante paraphrase du récit évangélique, une amplification éloquente, c'est une humble confession où une âme mystique nous livre le secret de ses méditations propres ; c'est aussi une étude dont les éléments sont évidemment fournis à Bérulle par ses entretiens pieux avec les saintes recluses du Carmel et par les confidences que lui font en abondance ces âmes de femmes éprises, elles aussi, de Jésus. Dans l'attente du Verbe Incarné, la Vierge éprouve le ravissement des âmes amoureuses du divin maître : « Là elle gémit sur les péchés de l'univers esquels elle n'a aucune part. Là elle languit après la venue du Messie... Là elle se joint aux vœux des justes et soupire après la présence du Messie sur la terre. Là elle se sent éprise d'un désir merveilleux de le voir et servir en ses jours. Là elle entre en espérance de le voir, l'adorer et servir au monde. Là Dieu lui répand une nouvelle grâce, une qualité divine, une infusion céleste... »[1]. Pendant cette « élévation » de Marie, un ange est envoyé sur la terre. « Suivons le pas à pas, et voyons comme il va, non à Rome la triomphante, ni à Athènes la savante, ni à Babylone la superbe, ni même à Jérusalem la sainte. Il va en un coin de la Galilée, à une bourgade inconnue... Mais dans ce Nazareth il y a une maisonnette qui enclôt le trésor du ciel et de la terre,.. et dans ce petit lieu il y a une Vierge plus grande que le ciel et la terre ensemble, Vierge choisie de Dieu pour *comprendre l'incompréhen-*

l'ange (col. 436-438) ; ch. x, l'humble disposition de la Vierge au regard des premières paroles de l'ange : « Voici l'état de la première rencontre de l'ange avec la Vierge qui mérite d'être considéré » (col. 442-444) ; « ...c'est la première disposition de la Vierge durant ce colloque... » (col. 443), cf. « *Combat secret* (col. 443) entre la Vierge et l'Ange » ; ch. xiv : Les derniers propos de l'ange à la Vierge (col. 453-455) ; ch. xv : Les derniers propos de la Vierge et sa disposition lorsqu'elle les profère (col 455-459) ; ch. xvii : L'excellent état de la Vierge à l'issue des derniers propos qu'elle a tenus à l'ange... (col. 461-464).

1) *Œuvres*, col. 437-438.

sible »[1]. Quelques mots lui suffisent à localiser la scène : Bérulle aurait un scrupule à isoler le détail matériel ou à s'attarder en une description simplement curieuse, tandis que de longs commentaires n'arrivent pas à épuiser l'*intérieur* du mystère. Et dans ces commentaires, nous saisissons bien la méthode de mysticité ratiocinante et toujours préoccupée de morale, qui sera la marque des théologiens du XVIIe siècle, et qui est celle de Bérulle : les prérogatives de la Vierge, les qualités que lui reconnaît la traditionnelle piété, il les insère dans la formule même du mystère dogmatique. L'humilité, la prudence et la paix sont « les fruits doux et délicieux de ce divin colloque »[2].

Toutefois ce qu'il entend surtout dans « ce devis secret et solitaire de Marie et de l'Ange », c'est un hymne à la Virginité[3]. L'évangile du Père Éternel à Marie est « un évangile de pureté »[4]. « C'est une chose digne et bienséante... que le monde apprenne cette vertu et en reçoive la première odeur par les premiers propos de Marie ». « C'est une espèce de triomphe à la Virginité d'être célébrée dans les premières paroles de l'Évangile et d'être établie comme en un trône à la face de Dieu et de ses anges ». « La Virginité est *incorporée* dans l'état de ce nouveau mystère, » elle est « *enchâssée dans le mystère même de l'Incarnation*[5] ».

1) *Id.*, col. 437 : On remarquera le mouvement de ces périodes, un quart de siècle avant Bossuet.

2) *Œuvres*, col. 464.

3) Cf. *Œuvres*, Vie de Jésus, ch. x... : et cogitabat qualis esset ista salutatio; « Prenons plaisir de voir l'état de ce combat céleste, c'est un combat entre deux anges et deux vierges : car les anges sont des *vierges sans corps* (dit un ancien) et les vierges sont des anges en un corps. » (col. 443).

4) Evangile selon saint Luc, I, 26-38.

5) *Œuvres*, Vie de Jésus, ch. XIII : Défense de la Vierge accusée de défaut en la foi par les infidèles de ce siècle (col. 450). On voit que de Bérulle ne perd pas de vue la controverse, cf. ch. XI : L'excellence de la salutation angélique contre l'impiété des hérétiques ; cf. *Œuvres de polémique*, discours IV, Sur la conférence selon le narré du sieur Dumoulin. De la salutation angélique et de l'invocation des saints (col. 734-738).

Et de cette vue de Bérulle théologien, Bérulle directeur du Carmel s'empare... « C'est cette parole [de l'Ange] qui a formé dans l'état de Jésus une des plus digne troupes du royaume de Jésus », la « troupe florissante des Vierges, qui le suivent et l'accompagnent en tous les pas de sa vie, jouissant du privilège de sa suite, de son amour, de sa familiarité »[1]. Bérulle la connaissait bien, pour s'entretenir quotidiennement avec elle, cette compagnie chère et intime à Jésus, « qui suit Jésus partout comme sa domestique », et dont la Vierge de la Salutation angélique est le prototype.

Nous découvrons évidemment ici le principe de cette dévotion spirituelle de l'Oratoire et du Carmel qui exalte la grandeur de Marie moins, comme l'avait fait le moyen âge, dans les effets miraculeux de sa puissance et de son intercession — que dans la prérogative singulière de la maternité miraculeuse, de la maternité virginale et divine[2]. « O Trinité Sainte!... vous l'avez faite en l'Univers comme un autre univers, et dans votre empire comme un autre empire ;..... entre tous les sujets de la majesté de Dieu, la Vierge est un sujet si grand, si particulier, si éminent qu'il fait seul un nouvel *ordre* dans les ordres de la puissance et de la sagesse divine[3]. »

VI. — Cette maternité fait participer aussi la Vierge des douloureux privilèges de l'Humanité souffrante de Jésus : elle fut « la mère humiliée d'un fils humilié »[4]. Le cardinal de Bérulle insiste longuement sur la liaison des deux grands

1) *Œuvres*, col. 451.

2) « Élévation à Dieu en l'honneur de la part qu'il a voulu donner à la Vierge Marie dans le mystère de l'Incarnation, l'opérant en elle et par elle pour honorer la Très sainte Vierge en la dignité qu'elle a de Mère de Dieu, et s'offrir à elle en l'état de la dépendance et servitude qui lui est due en cette qualité, et correspondant par notre dévotion intérieure à la *puissance* spéciale qu'elle a sur nous en suite de sa maternité divine et admirable. » (col. 522-530).

3) *Œuvres*, col. 525.

4) *Œuvres*, col. 502 : « Comme donc le Fils de Dieu est humilié dans cet état de sa filiation nouvelle et humaine : aussi la Vierge porte une *condition humiliante* dans l'état sublime de la maternité divine. »

mystères : l'Incarnation et la Rédemption, ou plutôt il voit déjà « la croix de Jésus enclose en sa naissance[1]. » La Vierge apparaît donc, chez lui, comme étroitement associée à l'œuvre rédemptrice, puisque c'est à Nazareth que Jésus commence le sacrifice qu'il consommera sur le Calvaire. Et remarquons ici, comme d'ordinaire chez Bérulle, la préoccupation du « raisonnable » dans le « merveilleux mystique ». Puisque « les grands mystères sont, pour ce qui regarde Dieu même, des mystères de croix et d'abaissement, il est raisonnable que ces deux qualités, qui sont appropriées au Créateur, soient attribuées à la créature, » qui fut sa collaboratrice, « et soient répandues par tous les états de sa vie sur la terre... et comme la Vierge est la première qui a part à Jésus, elle est aussi la première qui a part à la croix et à l'abaissement de Jésus »[2]. Mais le *comment* de cette association de la créature au Créateur dans la souffrance n'est pas le même pour Marie que pour le reste de l'humanité. « Ce n'est pas par le droit de péché comme nous, ni par le droit de son Fils portant nos péchés, — car il est *seul* portant ce fardeau, — mais par le droit d'amour et de liaison à son fils. C'est un effet d'amour » que « cette mutuelle communication des qualités de l'un à l'autre ». La Vierge « *a part à la chair crucifiée de son fils en tant que la chair de Jésus est la chair de Marie* »[3].

VII. — Cette glorification de Marie, Bérulle la mène de la même façon déductive. Dans le spectacle de « l'Enfant Dieu », autrement dit de l'indigence et de l'impuissance

1) Vie de Jésus, ch. XXVII, Exposition du texte de saint Paul aux Hébreux (X) pour preuve des pensées du Fils de Dieu à l'instant de son incarnation. « Il lui offre et présente ce sien corps, destiné, consacré et déjà marqué à la servitude, à la croix, à la mort. Il lui offre ce corps en qualité d'hostie pour la gloire de son Père et le salut du monde... ; c'est son *premier* office envers Dieu son père. » (col. 490). « Adorons et aimons cette première oblation..... col. 492). Cf. Œuvres *de piété*, IX, en la fête de l'Annonciation, III (col. 921-422).

2) Œuvres, col. 502.

3) Œuvres *de piété*, XCVI, col. 1105-1106. Des souffrances de la Vierge compatissante à son fils.

où se réduit la divinité, il voit surtout la dépendance volontairement acceptée par le Sauveur à l'égard de sa mère. C'est un nouveau privilège de la maternité divine que cette autorité de Marie sur Jésus : « Avant cette naissance [de Jésus], le Père est sans pouvoir sur lui, car en l'éternité il l'engendre comme fils, mais aussi, comme Dieu, égal à lui et indépendant comme lui.... [Jésus, donc] *n'est pas fils sujet au père avant d'être fils sujet à Marie*... O société honorable de la Vierge et du Père Eternel [sur ce point] de leur autorité sur Jésus »[1]. Mais on voit la conséquence au point de vue du culte : Bérulle n'enseignera pas aux dévots de Marie que son rôle est de désarmer le courroux d'un juge sévère, mais bien de « donner Jésus aux âmes », car elle a « sur lui une sorte de droit et de propriété qui ne convient qu'à elle »[2].

VIII. — Mais il y a plus encore. Bérulle, poursuivant ses fouilles dans le dogme et dans les conséquences du dogme, avec cette insistance logique qui est si curieuse, en arrive à voir en Marie l'exaltation de la *personne* humaine.

La *personnalité* humaine ne recueille aucun honneur en Jésus-Christ, en qui la *nature* humaine seule se trouve exaltée (car il n'y a en lui qu'*une* personne et cette personne est divine). En Marie, au contraire, la *personne* humaine se trouve exaltée à un degré qui n'est pas égal à celui auquel la *nature* humaine est exaltée en Jésus, mais qui en est aussi rapproché que possible. De plus, la *valeur* telle qu'elle est dans le Christ n'a pas pu se donner elle-même parce que donner est un acte *personnel* : c'est Marie qui a donc fait l'office de la *personnalité* humaine dans son acte le plus souverain. Et Bérulle, — ayant établi cette double équation : « l'Homme-

1) *Œuvres*, col. 384 : « Le Père Eternel qui vous devance une éternité en la production de son fils, *ne vous devance pas* d'un seul moment en l'exercice de son autorité sur lui. » Cf. *Œuvres de piété* (XLIX), col. 1012-1013, *Œuvres* : Grandeur de Jésus col. 386-387.

2) *Œuvres*, Lettres (aux Carmélites de Bordeaux, 15 janv. 1623) col. 1352 Cette idée de l'autorité de Marie sur Jésus est le développement du « subditus erat illis » de l'Évangile (Luc II, 51).

Dieu : c'est l'*exaltation* de la *nature* humaine; la Vierge-Mère : c'est *l'exaltation* de la *personne humaine* » — adore ce mystère métaphysique que sa raison aimante se réjouit humblement d'avoir retrouvé :

« Contemplant ce conseil et cette œuvre, permettez-moi, Seigneur, de vous adresser mes vœux et mes élévations sur cette qualité que vous établissez au Ciel et sur la terre de Mère du Très-Haut, et qu'en mes dévotions et pensées je suive votre conduite admirable en cette œuvre. Car vous y associez à vous-même la Très Sainte Vierge, vous l'élevez à opérer avec vous et à opérer l'œuvre de vos œuvres, et comme vous associez une *nature* humaine à l'une de vos personnes divines, vous voulez aussi associer une *personne* humaine à l'un de vos œuvres divins. Contemplant donc cette œuvre, ô Trinité sainte, et y trouvant la Vierge en société avec vous, je la contemple et révère après vous et je la contemple et révère comme la *Personne* la plus haute, la plus sainte et la plus digne de votre grandeur et amour qui sera jamais : je la contemple et révère comme celle qui surpasse en hautesse, en dignité et en sainteteté toutes les *personnes* humaines et angéliques même considérées toutes ensemblement. » (*Élévation à la Très Sainte Vierge*).

IX. — Après cela on comprend bien que la dévotion mariale bérullienne ne s'achèvera pas en de minuscules pratiques, mais en un acte d'oblation totale et de servitude à la Vierge. Et alors, dans ce sens, Bérulle va très loin. Il n'hésite pas à dire que seuls « des esprits faibles et peu connaissant les mystères de Dieu »[1] peuvent se refuser à « entrer en servitude au regard de celle avec laquelle le Père Éternel semble partager sa qualité, sa puissance et son autorité sur son Fils ». Le cardinal de Bérulle nous a laissé les formules éloquentes de ces actes de dépendance[2] : « Je renonce à la puissance et liberté

1) *Œuvres*, col. 387.

2) Je rappelle le titre complet des Discours de l'Etat et des grandeurs de Jésus... *et de la dépendance et servitude qui lui est due et à sa très sainte Mère*

que j'ai de disposer de moi et de mes actions ; je cède ce pouvoir à la très sainte Vierge et m'en démets entièrement entre ses mains par hommage à ses grandeurs et à la démission parfaite qu'elle a faite d'elle-même à son Fils unique J. C. N. S. Je lui donne le pouvoir que Dieu me donne sur moi-même, *pour être à elle et non plus à moi*, pour être en sa puissance et en sa conduite et non plus en la mienne ; en l'honneur du pouvoir que le Fils de Dieu lui a donné sur soi même et de l'humble dépendance et subjection qu'il a voulu lui rendre, se livrant à sa garde, direction et tutelle en son enfance et en sa vie passagère sur la terre »[1].

On sait que les apôtres d'une dévotion moins généreuse et moins spirituelle voulurent incriminer cette « oblation à la Vierge, » et se saisissant d' « un vœu à Marie, » que le cardinal de Bérulle avait communiqué à certains carmélites, ils entreprirent contre lui de longues et violentes polémiques[2]. Mais aux yeux des exégètes rigoureux du christianisme primitif, les conclusions pratiques de Bérulle parurent parfaitement orthodoxes, et, en effet, l'on peut lire parmi les approbations que plusieurs docteurs et évêques donnèrent au mémorial suspect, celles de l'abbé de Saint-Cyran, et de Jansénius, professeur en théologie à Louvain[3].

Cf. IIIe Elévation à Dieu (Cf. page 67) § 10-12, col. 527-528 ; Oraison à la T. S. V. Marie, Mère de Dieu, col. 530-532.

1) Œuvres, col. 527, cf. Oraison (fin) : « Je suis à vous par le titre général de vos grandeurs, mais je veux encore être à vous par titre *particulier* de mon élection et de franche volonté. Je me donne donc à vous et à votre fils unique J. C. N. S. et veux ne passer aucun jour sans lui rendre et à vous, quelque hommage particulier et quelque témoignage de ma dépendance et servitude en laquelle je désire mourir et vivre pour jamais » (Col. 530-532.)

2) Houssaye, II, ch. II, p. 410 sq. Le cardinal de Bérulle, défendu d'ailleurs par l'évêque Cospéan et le P. Coton (*seul* de tous les jésuites qui furent avec les Carmes au nombre des adversaires), laissa passer l'orage et ne répondit qu'en 1623 par « un narré de ce qui s'est passé sur le sujet d'un papier de dévotion icy inséré avec ses approbations » (publié à la suite des Discours de l'Etat et des grandeurs... (*Œuvres*, Migne, col. 195-638 ; Vœu à Marie, col. 629-634.)

3) *Œuvres*, col. 632 (Saint-Cyran), col. 634 (Jansénius).

La dévotion naïve et instinctive s'est ainsi enrichie de réflexions théologiques : déduite savamment d'un dogme fécond en conséquences glorificatrices de la Vierge, — ramenée sans cesse par une dialectique un peu lente, mais vigoureuse, au mystère de l'Incarnation comme à son centre, — s'épanouissant en un holocauste spirituel, toujours générateur de vertu et moralement fortifiant, — telle est la piété mariale oratorienne qui, formulée et développée par Bérulle, devait, de directeur à dirigés, de confesseur à pénitente, de supérieure à novice, se transmettre et rayonner dans la société pendant le XVIIe siècle.

CHAPITRE IV

L'Oratoire (*suite*) : Le P. Gibieuf.

1. — Le cardinal de Bérulle, qui, dans ses ouvrages sur Jésus, donnait une si grande place à la Vierge, n'écrivit pas cependant le traité complet de dévotion mariale, la somme des méditations mystiques, sur Notre Dame, de l'Oratoire et du Carmel. Ce fut un autre oratorien, lequel mériterait d'être plus célèbre, le Père Guillaume Gibieuf[1]. Lieutenant du Père de Bérulle, il fut supérieur de la première maison de l'Oratoire en la rue Saint-Honoré à Paris, et vicaire général de la congrégation, lorsque le fondateur reçut, en 1627, la pourpre

1) Bibliothèque oratorienne, *Généralats du Cardinal de Bérulle* (Cloyseault), I, 136-153 ; cf., p. 150 : « La piété du P. Gibieuf fut si reconnue qu'incontinent après sa mort les religieuses du grand couvent de Carmélites de Paris firent recueillir des mémoires pour composer sa vie, qui ayant passé par plusieurs mains pendant l'espace de quarante à cinquante ans, se sont enfin égarés et nous sommes privés de la connaissance de plusieurs rares exemples de vertu qui auraient pu beaucoup contribuer à notre édification. »

cardinalice. Le P. Gibieuf était un praticien de la vie spirituelle, autant qu'un philosophe de la théologie[1]. En 1631, les Carmélites le choisirent pour visiteur de leur ordre en France, et conservant cette charge jusqu'à sa mort, il se consacra uniquement à leur édification[2]. « Ces dévotes filles de sainte Thérèse, dit le P. Cloyseault, regardent encore à présent comme une miséricorde singulière de Dieu et un souverain bonheur l'avantage qu'elles ont eu de le posséder pendant plusieurs années en cette qualité[3]. » Il eut pour collaboratrice une femme remarquable, justement appelée « la sainte Thérèse de France »[4], dont la vie fut un hommage constant à la Vierge[5], Madeleine de Saint-Joseph, prieure du Carmel français[6]. Fidèle aux exhortations de la grande réformatrice[7], la mère Madeleine favorisa les desseins du cardinal de Bérulle en soutenant de ses conseils et de son autorité la dévotion à la Vierge, et « ce fut à son instance que le P. Gibieuf entre-

1) [Voir sur le P. Gibieuf le bel ouvrage de M. Gilson sur *Descartes et la Scolastique*].

2) Le P. de Condren, général de l'Oratoire (à la mort de Bérulle, oct. 1629) et visiteur général des Carmélites renonça pour lui et ses successeurs et tous les oratoriens à cette dernière charge en 1631 : on fit exception en faveur du P. Gibieuf qui visita jusqu'à six fois tous les couvents de l'ordre (cf. Batterel, *Mémoires domestiques*, I, p. 239).

3) Cloyseault. *Biblioth. oratorienne*, I. p. 146.

4) Cousin, *La duchesse de Longueville*, p. 84; cf. sur sa vie, Appendice, 379-415.

5) *Vie de la R. M. Madeleine de Saint-Joseph* (Mademoiselle de Fontaines-Marans) par Senault, 1645; p. 338-339 : « Elle étoit éminente en cette dévotion et ne séparant jamais le fils de la Mère elle leur rendoit conjointement ses devoirs. »

6) Elle avait pris l'habit de carmélite le 11 nov. 1604 et mourut le 30 avril 1637. Sur le rôle qu'elle joua dans l'histoire morale du XVII[e] siècle, cf. E. de Broglie, *Marie de l'Incarnation*, p. 143 : « toute la société du temps passa par le parloir du monastère pour écouter les saintes recluses qui, invisibles aux regards, parlaient si bien de Dieu et des choses éternelles » ; cf. Picot, *Essai sur l'influence de la religion au XVII[e] siècle*, I, 225-226. Cousin, *Duchesse de Longueville*, p. 115, 119.

7) Sur la dévotion de sainte Thérèse à la Vierge, nous renvoyons à son autobiographie (édition Bouix-Peyré 1903, p. 6, 9, 10, 393-4, 517); cf. *Château de l'âme* (3[e] demeure, ch. I).

prit « la Vie et les Grandeurs de la Très Sainte Vierge Marie, mère de Dieu, en deux parties »[1]. L'inspiratrice mourut en 1637, l'année même de la publication.

Cet ouvrage n'est pas une compilation fastidieuse de tous les titres accordés à la Vierge, ni une suite de méditations affectueuses sur les mystères de sa vie. L'auteur se propose de tracer « un portrait au vif de la mère de Dieu en suivant exactement et pas à pas les lumières que l'Écriture sainte et la Tradition nous en donnent »[2]. Il établira « la vérité » de ce culte « contre ceux qui l'attaquent » mais il désire surtout, « s'abstenant de toutes disputes, » « faire avancer » les Carmélites dans l'imitation des *vertus* mariales.

« L'appartenance à Marie » est la vocation spéciale du Carmel, « son caractère et comme la différence constitutive qui le distingue de tous les autres ordres religieux »[3]. Ce livre leur appartient, car c'est un « extrait » authentique de leurs âmes ; c'est aussi l'expression fidèle de la piété oratorienne : œuvre de doctrine et d'exhortation, où la prière aimante sort toujours du raisonnement dogmatique[4]. Maintes idées nous en sont déjà familières, — car le P. Gibieuf est un disciple du cardinal de Bérulle, — mais il sut les développer et les enrichir selon l'esprit de l'Oratoire.

II. — C'est ainsi, d'abord, que le fondement de la dévotion mariale est placé dans le mystère de l'Incarnation : le P. Gibieuf fait de la Maternité divine une entité, une sorte d'Idée

1) *Vie de la R. M. Madeleine*, p. 343 : « L'amour extrême qu'elle portait à Marie lui fit désirer qu'on recueillît en un même livre tout ce que l'Écriture ou la tradition nous apprennent d'Elle. »

2) Épître aux Carmélites, *passim*. Sur le souci de donner à la dévotion un fondement scripturaire et traditionnel, cf. *La Vie et les Grandeurs* II, 542-3, 572. « [Gibieuf] portait toujours sur lui une petite bible en un seul tome dans un sac de satin que les Carmélites lui avaient donné. » (Cloyseault, I, 152-153.)

3) Épître aux Carmélites.

4) Chaque chapitre se termine par une prière qui a la *forme* d'un acte de soumission et la conclusion de l'ouvrage est un *acte d'oblation* (II, 702-704). Certains chapitres ont la forme de l'homélie ; « IV. Exhortation aux parents à élever leurs enfants en la crainte de Dieu. V. Exhortation aux religieuses... à former leur oblation sur le modèle de celle-ci. »

platonicienne. « Ne dites pas que c'est une créature humaine élevée à la dignité de la mère de Dieu, mais dites plutôt que c'est la dignité incomparable de la mère de Dieu établie dans une créature humaine[1] ». Cette dignité n'est pas une forme, un accident qui arrive à la Vierge : « c'est son fonds, sa substance, c'est son tout et elle n'est que cela, elle n'est que capacité de cela... » Il ne faut donc pas restreindre à un moment de la durée, faire commencer à l'Immaculée conception l'existence de cette dignité « auguste et ineffable ». Elle est enclose de toute éternité dans le conseil secret de Dieu : c'est là que la Vierge a sa première demeure avant de « prendre racine » en la terre. La prédestination de Jésus enveloppe celle de Marie, et voilà pourquoi l'Église approprie à la Vierge les mêmes textes de l'Écriture qui s'entendent au sens littéral de Jésus-Christ[2].

Ce parallélisme des deux prédestinations, Gibieuf l'analyse subtilement. Le dessein de Dieu est triple : il veut, en premier lieu, engendrer dans l'humanité, en la plénitude des temps, le fils qu'il engendre dans la divinité avant tous les temps et ainsi « opposer la génération de Dieu à la génération d'Adam ». Et voici que la Vierge est spécialement regardée, « en ce dessein de génération temporelle et nouvelle, comme vraie mère de ce fils unique et consubstantiel qui doit être engendré temporellement et nouvellement ». — Dieu veut, secondement, faire parmi les hommes « une effusion de la plénitude de la divinité ». « Et voilà que la Vierge est choisie de Dieu pour cette heureuse et sainte effusion, » Dieu la regarde « pour être *source féconde de divinité* dans les temps comme il l'est dans l'éternité ». — Enfin Dieu veut être adoré et le Christ seul peut lui rendre un hommage égal à son infinie grandeur. « Et voilà que la Vierge est le principe et l'instrument de cette sorte d'adoration. » C'est en ce triple rôle que consiste son « très haut et

1) P. 207. Les oratoriens eurent une prédilection particulière pour la philosophie platonicienne (Houssaye, II, 379).
2) Il s'agit de textes de la Sagesse incréée.

très secret *office* de Mère de Dieu ». L'Église a donc raison de l'appeler « arche d'alliance », car si la nouvelle alliance consiste « en ce que le *salut* soit donné à l'homme et la *gloire* à Dieu, » Jésus et Marie en sont l'un et l'autre causes : Jésus l'est en lui-même. Marie l'est en exercice de sa maternité [1]. — Toutes les prophéties qui annoncent le fils, promettent aussi la mère : c'est le miracle de sa prédestination qui fait de la Vierge le but lointain de la fécondité patriarcale et des promesses prophétiques [2]. Avec un art déjà consommé du développement oratoire et de la période nombreuse, qui demande volontiers ses effets les plus sûrs à une suite d'interrogations pressantes, le P. Gibieuf résume tout ce long effort : « Que cherche Abraham en ses générations? Le Messie... Que cherche Isaac en son mariage? Le Messie... Que cherche Jacob? Que cherche David?... Ils cherchent Jésus et Jésus en Celle à laquelle seule peut atteindre leur fécondité » [3]. Cette théorie du P. Gibieuf, soit qu'elle lui appartienne totalement, soit qu'il l'ait synthétisée et condensée, est, on ne saurait le contester, un exemple remarquable de la construction théologique des penseurs du XVII[e] siècle. Et l'on ne saurait nier non plus la grandeur de cette conception audacieuse qui voit en la Vierge le but de toute la Loi ancienne. L'Incarnation fit enfin descendre sur la terre ces deux « lumières » [4], depuis si longtemps attendues : l'Homme-Dieu et la Mère de Dieu ; ce sont deux états singuliers et nouveaux « les deux plus grands et plus émerveillables sujets de la toute puissance divine » [5], « les deux plus grands effets qui procéderont jamais des tré-

1) Pour tout ce développement nous avons résumé et quelquefois cité les pages 19-28 (1[re] partie).

2) « Ch. III, La mère de Dieu est enclose dans toutes les promesses du Messie que Dieu faict aux patriarches. Ch. IV. De la promesse faite à Moïse d'un Sauveur de sa nation et de la prophétie de Balaan, où il est monstré que la mère de Dieu est comprise en l'un et en l'autre. Ch. V. Toutes les prophéties qui annoncent le Messie annoncent aussi la mère de Dieu ».

3) *Vie et grandeurs*, I, 109-111.

4) *Id.*, II, 570.

5) *Id.*, II, 5.

sors de Dieu[1] ». Le Père Éternel aurait pu se contenter « de nous donner son fils en le revêtant de nostre nature pour vivre et converser avec nous, ains il a voulu nous le donner par voie de naissance et de maternité » ; le Verbe ne s'est pas seulement fait homme, mais « fils de l'homme » : c'est un surcroît d'amour divin pour l'humanité qui est ainsi la cause de la maternité divine. Ainsi la théorie du rôle de la Vierge « mère de Dieu » est, entre les mains de Gibieuf, un approfondissement de l'idée de la Divinité, un approfondissement de la conception chrétienne de l'union de la divinité avec l'humanité. Elle a un très réel intérêt dans la philosophie religieuse du christianisme.

Ce parallélisme entre la Vierge et le Christ nous donne le secret des « perfections, grandeurs et excellences » de celle-ci.

Dans le conseil de Dieu, « elle est en effet posée immédiatement après le Christ, et Dieu la contemple dès lors comme la personne la plus haute, la plus sainte et la plus digne de son amour et de ses faveurs qui sera jamais. Dès lors il l'établit après son fils au dessus de tout, il lui assujettit toute créature et en nature et en grâce, et les Anges même... doivent... relever de l'éminence de sa grâce et de sa sainteté »[2]. « Dieu l'aime plus, *elle seule*, que tous les anges ensemble[3]. » L'enthousiasme du Père Gibieuf se met ici d'abord à l'école des Docteurs dont il commente les louanges de Marie[4] ; puis il lui inspire une prière personnelle qui dut souvent lui être commune avec ses sœurs spirituelles du Carmel. « Vous estes, ô Marie, la porte resplendissante du ciel ; venez, et que la vraye lumière, que nous attendons de vous, dissipe

1) *Vie et grandeurs*, II, 53.

2) *Id.*, I, p. 25.

3) *Id.*, II, 661 ; cf. 660 : « Le Dieu du ciel a divisé la cour céleste en deux chœurs ; « en l'un tous les anges presque infinis en nombre et rangés en plusieurs ordres » honorent les diverses perfections de Dieu... ; en l'autre « la Vierge *seule* regarde » la Trinité (cf. Bérulle).

4) I, 96-98 ; par ex. saint Athanase, saint Ephrem, « le très fervent et très éloquent Chrysostome ».

bien tost les espaisses ténèbres de l'ignorance et du péché où nous périssons. Vous estes l'arbre de vie, arbre beaucoup plus aymable et fructueux que celuy qui avait été planté pour nous dans le paradis terrestre : venez, et nous donnez le vray fruict de vie, le fruict de la vraye vie.. . Vous estes l'arche d'alliance : venez promptement faire nostre paix avec Dieu... Vous estes le Thrésor des pauvres, le support des faibles..... venez et réjouissez par vostre heureuse venuë les tristes et infortunés enfans d'Ève bannis du Paradis de la terre et de celuy du ciel, abattus de dueil et remplis d'angoisses. . Vous estes choisie devant tous les siècles pour estre la Mère de Dieu ; venez et nous faictes espérer par vostre naissance la consolation de voir bien tost parmy nous la naissance du Fils unique de Dieu et de posséder en luy l'abondance de la Grâce et la plénitude de la Divinité ; afin qu'ayant resté jusqu'à maintenant dans la servitude du péché et du diable et dans les ténèbres et l'ombre de la mort, nous commencions à respirer la saincte liberté de la grâce et à ressentir la lumière, le repos et la félicité des enfans de Dieu[1]. » Reprenant jusqu'aux expressions du P. de Bérulle, Gibieuf salue en Nazareth « une seconde Trinité : » Dieu, Jésus et Marie, « ce sont trois abysmes de Grandeur et de Majesté divine, et, si vous voulez, ce sont trois souverains dont et les hommes et les Anges relèvent, combien que, de ces trois, le premier dépend du second, et le second du premier qui est *seul entièrement* absolu et indépendant »[2]. On voit qu'avec le P. Gibieuf nous en revenous à cette exaltation de la Vierge jusqu'au niveau divin, que n'avaient pas crainte les mystiques du moyen âge, mais elle s'accompagne, chez lui, d'une prudente réserve dans les termes, en même temps qu'elle s'appuie, non sur les hypothèses mal motivées d'un amour impérieux, mais sur les raisonnements liés d'une théologie.

1 *Vie et grandeurs*, I, 104-105; cf. II, ch. XXIX, Souveraineté de la T. S. Vierge.

2) *Id.*, II, 660 ; cf. Bérulle, *Vie de Jésus*, conclusion, col. 506-507 : « c'est la nouvelle Trinité de Nazareth ».

De tous les fleurons de la « couronne » de Marie, le plus rare est encore l'image même de la sainteté : la pureté virginale. Le P. Gibieuf adopte à l'occasion les comparaisons bizarres des auteurs séraphiques : « Puisque Dieu veut que la Nature l'enfante, il est bien convenable qu'il donne à sa Mère, pour l'engendrer, ce qu'il n'a pas refusé à la Nature pour enfanter les choses inanimées. Il est la fleur d'Israel, et voilà que la Nature produit les Fleurs sans ouverture de l'arbre qui les porte. Il est la lumière de l'Univers et nous sçavons que la lumière sort du soleil par une émanation si douce et si éminente qu'en un moment elle pénètre et passe jusqu'à nous sans faire effort ès corps qui sont entre deux...[1] » Mais surtout, et plus solidement, il voit dans la virginité de Notre Dame une nouvelle et intime ressemblance à la pureté du Père Éternel, qui est « *le premier vierge*, source adorable de Virginité au ciel et en la terre ».

J'ai dit que ce théologien était un « directeur ». Son livre nous le rappelle à chaque pas. Ici, il invite les « blanches colombes » du Carmel à imiter le divin modèle de la Virginité, à être « des vierges sages et sainctes, d'esprit et de corps, retirées de toutes les vanités du monde, vierges séparées d'elles-mêmes, de leur volonté et de leurs sens ». Aussi bien, pour conseiller pertinemment, et avec les mots qu'il fallait, la Virginité, il avait moins à *imaginer* qu'à *décrire*, moins à *deviner* qu'à se *souvenir* : l'expérience quotidienne de ses entretiens mystiques avec sœur Madeleine lui révélait toute la délicatesse de cet état qui est dans la chair sans être charnel. « La virginité est un soin continuel et une glorieuse anticipation de la vie du ciel. C'est une enfance perpétuelle, enfance d'innocence et de pureté. C'est la victoire [sur le] monde, le triomphe [sur ses] ses plaisirs et ses déplaisirs... c'est l'ouvrage le plus exquis et élaboré de la main de Dieu...[2] »

1) *Vie et grandeurs*, II, 256 ; il prend à Bérulle l'idée du colloque de pureté entre l'Ange et la Vierge, ch. xv (I, 447-453); cf. II, 5; II, 28.

2) *Vie et grandeurs*, I, p. 461.

II. — Dans cette vue, que « la mère du Dieu-homme porte Jésus gravé en son corps aussi bien qu'en son cœur », la foi mystique du P. Gibieuf trouve un champ illimité de méditations, où il est curieux de suivre son esprit déductif. Il voit bien qu'en partant de ce principe de « l'empreinte » corporelle et spirituelle du Dieu-homme sur la Femme qui l'a porté, c'est toute une *histoire de l'expérience religieuse* de la Vierge que la croyance catholique peut essayer légitimement de reconstruire, depuis la liaison éternelle de Jésus et de Marie au sein du Père[1] jusqu'à leur fusion glorieuse au jour de l'Assomption : vie d'attente dès l'Immaculée conception, vie de douleur depuis l'Annonciation, vie de langueur après l'Ascension de son Fils. Ne négligeons pas de suivre en ses conjectures cette mystique qui, d'une œuvre d'imagination essaie de faire œuvre de logique. Le P. Gibieuf ne néglige pas plus que ses précurseurs de tenir compte d'abord des relations physiques qui ont dû unir la mère du Dieu-homme à son fils comme toute mère à son enfant[2]. Il faut même avouer que l'allaitement de Jésus lui suggère une image qu'on peut trouver étrange : « Que n'avons-nous des yeux pour voir et admirer avec les anges comme toutes les gouttes de lait qui passent de ses mamelles virginales dans le corps délicat de ce divin enfant sont aussitost unies et incorporées à son humanité déifiée et deviennent consubsistantes en la personne du Verbe Éternel. » Un des poètes de la société de Jésus ou saint François de Sales n'auraient pas mieux dit[3]. Ses considérations et

1) « Il est doux de trouver si tost Jésus et Marie ensemble et nous devons contempler avec révérence et amour la liaison si ancienne et inséparable de ces deux objets. O liaison éternelle ! ô liaison admirable de Jésus et de Marie dans le conseil de Dieu ! » (I, p. 30).

2) *Id.*, II, 378; citons encore un trait de mauvais goût, le seul peut-être que nous ayons trouvé : « en cette nativité ce fut la vertu du Père et l'opération du Saint-Esprit qui fit l'office de sage femme, il ne fallut point d'autre ayde à la Vierge ». (II, 271). La puérilité est aussi très rare dans ce traité (hormis cependant un commentaire du « cum festinatione » de l'Évangile ; départ de la Vierge, après l'annonciation pour aller chez sa cousine, (II, 8). Cf. la perplexité de saint Joseph (II, 203, 215).

3) Dans son étude du langage des mystiques (*Revue philosophique*, 1903 (2),

son style portent mieux la marque de l'Oratoire, soit quand il montre comment le progrès moral de l'enfant divin dut, selon les lois naturelles, dépendre de sa mère, soit quand il décrit, la résidence de Jésus en Marie. Il ne faut point restreindre au temps de la présence corporelle de Jésus en Marie leur union ineffable : « Jésus sort du sein de la Vierge sans délaisser d'être et de résider en elle. A la vérité il n'est plus en ses entrailles, ni présent corporellement en elle,.. mais il réside toujours intimement en son cœur, en son esprit et en son âme »[1] d'une manière secrète et cachée.

Ici l'hypothèse du biographe mystique rejoint les constatations de l'observateur de la vie spirituelle. Cette « résidence » stable et qui ne passe point[2], qu'est-ce autre chose que le « ravissement permanent en Dieu » admis par les mystiques? « *Retirée* en Dieu dès le moment de son immaculée conception, retirée en Dieu par toutes les communications très grandes et très ineffables qu'elle a reçues de son infinie bonté pendant son séjour de douze ans dans le temple, bref retirée en Dieu tout nouvellement par les opérations et impressions très divines du Père et du Fils et du Saint Esprit en l'accomplissement du mystère de l'Incarnation.., elle est toute *abysmée* en lui[3], » et, dans cette contemplation plus haute et parfaite que celle des Anges et des Élus, deux sentiments également puissants remplissent son âme : « la dilection et l'admiration, l'admiration, force de l'amour, et la dilection, douceur de l'admiration »[4] dont le *Magnificat* est l'expression

p. 388), M. de Montmorand cite saint François de Sales comme ayant fait des emprunts au vocabulaire des nourrices.

1) *Vie et grandeurs*, II, 276.

2) *Vie et grandeurs*, II, 32, long développement : « Jésus se communique aussi très abondament à sa mère et comme il remplit ses entrailles de son petit corps, il remplit son cœur et son âme de son esprit et de sa vie. Car il ne serait pas concevable qu'il receust d'elle et qu'elle ne receust rien de luy. » (II, 30-31).

3) *Vie et grandeurs*, II, 72-73.

4) *Id.*, II, 82. L'exposition du Magnificat est un exemple de la richesse et peut-être de la subtilité d'analyse psychologique du P. Gibieuf (II, 74-90).

humble et ardente. La Vierge fut-elle donc élevée à la « vision béatifique »? Le Père Gibieuf ne se pose pas cette question que n'avait pas négligée la rigueur théologique de Bérulle[1], mais, chez lui c'est la mysticité pratique, plus que la mysticité spéculative, qui essaie d'expliquer le mystère. La Vierge a éprouvé à un degré éminent « la fusion en Dieu », « l'immersion », la « liquéfaction », dont sainte Thérèse ou saint Jean de la Croix ont décrit les phases, après les avoir traversées eux-mêmes, mais avec cette différence qu'elle fut dispensée des « sécheresses », « impatiences », « désespoirs », « croix » qui sont les rançons chez les plus saints mystiques, de l'humanité faillible et les revanches, sur l'esprit, « d'un corps passible et mortel »[2]. L'âme de Marie, exempte des tares de la défaillance originelle fut élevée, sans heurt à Dieu et à son sauveur : « ce qui a été aucunes fois octroyé à quelques amis de Dieu — de pouvoir dire : Mon cœur et ma chair se sont esjouis en Dieu vivant[3] — a été ordinaire en cette créature miraculeuse et toute divine[4] ». L'extase lui fut habituelle, ou plutôt elle dépassa même l'état d'extase qui suppose toujours quelque imperfection[5], et, de-

1) Le cardinal de Bérulle (*Vie de Jésus*, ch. XXIX, col. 499) constate que « nous n'avons que des ténèbres et non des lumières au regard de ce ravissement. Quelques-uns pensent que, lors, la Vierge fut élevée à la vision claire de la divine Essence et de la personne du Verbe Incarné en elle. Et certes, si cette grâce avait été conférée à quelques autres (comme il y a des docteurs qui l'attribuent à Moïse et saint Paul) il n'y aurait point de doute de la donner à la Vierge... C'est un secret de la conduite de Jésus avec sa très sainte Mère qui ne nous est pas révélé,.. que je dois plutôt ignorer qu'affirmer... » « Si la Vierge n'a point eu la lumière *divine* qui manifeste la *divine essence*, au moins elle a eu la lumière *angélique* qui lui manifeste l'âme de *Jésus* et le *traité* de Jésus avec son père » (col. 500). Cf. de la Broise : *La Sainte Vierge* (p. 84) citant Suarez, *Mystères du Christ*, II, disp. IX, sect. 2 fin.

2) *Vie et grandeurs*, II, 81, cf. l'idée de « purgation » chère aux mystiques (les deux « nuits » chez saint Jean de la Croix).

3) Psaume 83. vers. 3. Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum.

4) *Vie et grandeurs*, II, 86.

5) Les extases caractérisent surtout la VI[e] demeure ; dans la VII[e] « les ravissements, les extases de ce vol d'esprit sont rares » (Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, VII[e] demeure, ch. 4).

puis sa conception jusqu'à sa mort, elle ne connut que le degré le plus parfait de l'absorption en Dieu, l' « état de paix », « la septième demeure », où « l'âme se divinise »[1]. Comment en effet un privilège aussi singulier que celui de la maternité divine n'élèverait-il pas Marie au-dessus de tous les états mystiques qui ont jamais été humainement éprouvés? Le « toucher » spirituel, allant jusqu'aux caresses et à l'embrassement, convenait surtout à la mère de Dieu. De même, dans la septième demeure de l'ascension mystique, « l'âme, dit sainte Thérèse[2], paraît divisée en deux parties, dont l'une, comme Marthe, s'occupe des soins extérieurs, tandis que l'autre, comme Marie, est absorbée dans la contemplation de Dieu et ne saurait être troublée dans sa paix ». Ainsi la Vierge eut la prérogative d'unir, pendant toute sa vie, les qualités si difficilement conciliables des deux sœurs : « chez Élisabeth, elle est occupée extérieurement à servir, mais intérieurement et en la vue des anges, elle est appliquée à former le Précurseur »[3].

Cette continuité, toujours égale, de ravissement en Dieu est cependant comme jalonnée par des heures privilégiées.

1) Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, VIIe demeure, ch. II et III. On sait que sainte Thérèse jouit en France d'une grande vogue pendant le XVIIe siècle (Traduction de ses œuvres en 1601 par J. de Brétigny qui négocia l'établissement des Carmélites en France. 1630 : Elisée de Saint-Bernard, 1644 : P. Cyprien de la Nativité. La traduction d'Arnaud d'Andilly est de 1670). Avec le P. Gibieuf, nous sommes au milieu des Carmélites, qui méditaient et réalisaient à leur tour « les expériences mystiques de la fondatrice ».

2) Sainte Thérèse, *Château de l'âme*, VIIe demeure, ch. II fin. Sur la scène évangélique de Marthe et Marie, Luc, X, 38-42.

3) *Vie et grandeurs*, II, 161 ; ainsi encore quand Marie met au monde le Sauveur, elle éprouve un ravissement « *mais sans perte ni aliénation aucune des sens* (ce qui n'arrive que par la faiblesse de la créature), ains dans une disposition convenable à sa divine maternité, dans une *force* céleste et dans une *vigueur* approchante de celle que les âmes qui jouissent de Dieu communiquent à leur corps » (II, 271). Cf. Bérulle, *Vie de Jésus*, col. 498. Ne reconnaît-on pas là l'idéal des vrais mystiques chez qui le ravissement n'a pas été l'occasion d'un quiétisme équivoque, mais la source d'une énergie croissante? Ils ont été de grands organisateurs (Cf. sainte Thérèse et nos réformateurs du XVIIe siècle) et ont eu un solide bon sens. Voy. Montmorand, *Revue philosoph.*, 1904 (2), p. 608.

La pieuse conjecture du croyant y peut distinguer des « sommets » où la communication divine s'est faite plus abondante encore. Ainsi « cette bénite heure de son enfantement, » où la « Vierge fut élevée au plus haut degré de contemplation auquel aucune créature ait jamais esté élevée, hors la manifestation de la gloire... »[1]. Le P. Gibieuf, négligeant ce détail humain de la Nativité, où s'aventurent les âmes candides, se livre à une analyse développée des différentes phases de ce ravissement mystérieux, et c'est à atteindre, s'il se peut, la réalité invisible du mystère que le P. Gibieuf consacre la fécondité et la hardiesse de son imagination conceptuelle fondée sur des expériences vécues[2].

Dans cette fusion de la Vierge en Jésus, la *douleur* est toujours présente : en donnant son consentement au Père et en acceptant ici-bas une conformité parfaite au Christ, la Vierge n'en refusait aucune des conséquences[3]. Et là encore on peut penser, sans témérité, que c'est sur les spectacles que les mystiques même contemporains lui offraient, que le P. Gibieuf a édifié ses conjectures. On sait combien florissait au Carmel cette idée qu'il y a un lien secret entre la souffrance et la puissance d'aimer, et qu'elles s'exaltent l'une par l'autre : « Mourir ou souffrir » est la devise du Carmel. La Carmélite doit expier pour tous les pécheurs en union avec le Christ : la « passion » accompagne toujours son mariage spirituel[4]. La souffrance est un privi-

1) *Vie et grandeurs*, II, 270. Les théologiens sont moins hardis : « Il est possible qu'elle fut favorisée d'un ravissement de l'ordre le plus élevé (P. de la Broise, *Vie de la Vierge*, p. 102, citant Suarez, *Mysteres du Christ*, II, disp. XIX, sect. 4).

2) *Vie et grandeurs*, II, 271.

3) *Vie et grandeurs*, II 472. Fiat mihi secundum verbum tuum... « que je sois traitée selon la condition du nouvel estat que vous m'annoncez ; et que toutes les *tribulations* et les *amertumes* ordonnées dans le sacré conseil du Très haut pour accompagner cette Maternité divine viennent fondre sur moy quand il luy plaira... »

4) Un des exemples les plus touchants est la vie « expiatoire » de Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune qui « reproduisit extérieurement les différentes scènes de la passion du Christ. » (Voy. Debeire, *Vie de la M. M.*

lège qu'il faut mériter. La « dignité de souffrir pour Dieu »[1] est une des trois dignités qui constituent l'ordre de la grâce. « [On] croira aysément que cette *capacité* de souffrance aura esté plus grande sans comparaison en la Vierge mère de Jésus »[2] qu'en tout autre saint. Sur le Calvaire, le Christ est « l'homme de douleurs » dont parle le Prophète : la Vierge, par conformité, devient « mère de douleurs »[3]. « De douleurs, *tout son estre* est plus *imbu qu'une esponge jettée au milieu de la mer n'est imbue* et *pénétrée de ces eaux amères* »[4]. Les curieux de la souffrance mystique goûteraient les développements très « neufs » que notre auteur nous donne de ce « martyre ». Il ne s'attarde pas à décrire « les sentiments naturels » de compassion d'une mère pour son fils. Le moyen âge, et surtout le xv[e] siècle, puis les Jésuites en avaient mis en un relief saillant le facile pathétique[5] : chez Gibieuf, la douleur de Marie est moins grossière : la Vierge tient au pied de la croix la place du Père Éternel qui célèbre *en elle* le deuil de son fils. « Le Père éternel lui-même, si sa grandeur lui permettait de pâtir, serait » au moment du crucifiement de Jésus, « dans la compassion... » Mais ne pouvant « pâtir, (il) rend à son fils par les personnes qui luy sont plus proches, ce qu'il ne luy peut rendre luy même, et comme il n'y a point de personne créée plus proche de luy ny de son fils que la Vierge, ... il opère en elle, il imprime jusqu'au fonds de son estre, une *manière de douleur* et de compassion par laquelle elle compatit à Jésus crucifié, *au nom et de la part de son Père* »[6]. D'ailleurs, cette souffrance de

p. 101.) Cf. Bossuet, *Paneg. de sainte Thérèse*, 3[e] point (éd. Lebarq, t. II, 380 sq.).

1) *Vie et grandeurs*, II, 495.

2) II, 495.

3) II, 488.

4) II, 501.

5) C'est une des idées générales de M. Mâle dans son ouvrage *L'art religieux au XV[e] siècle*. Il oppose à l'art serein du XIII[e] siècle l'art passionné et douloureux du XV[e] siècle (Préface, cf. p. 76).

6) *Vie et grandeurs*, II, 499-500. On trouverait chez certains peintres mystiques modernes (Cf. Dulac) la traduction picturale de cette vision d'âme.

Marie est digne de la mission qu'elle a de représentante de Dieu. Cette souffrance est aussi pure que celle de son fils. La parfaite docilité à la volonté de Dieu et à son amour pour les hommes combat en elle « la compassion qu'elle a de son fils souffrant, » et cette lutte lui est « un surcroît de peine »[1]. « *Stabat juxta crucem Jesu*, elle n'estoit ny couchée, ny panchante, ny en aucune disposition qui porte marque de faiblesse, mais bien droite et sur ses pieds[2]. »

De cette fusion perpétuelle du Dieu-homme et de sa mère, qu'advient-il à la mort du Christ? Là encore, la théologie soutient le P. Gibieuf. Quand le Christ a rendu le dernier soupir, la Vierge, « toujours conforme aux états de son fils » a aussi part à son « état de mort ». En cette occasion l'Homme-Dieu et la Mère de Dieu ont « esté esteints l'un et l'autre pendant l'espace de trois jours ». La raison en est la nécessaire liaison qui fait du Fils et de la Mère « un composé admirable ». « Il ne pouvait y avoir de Mère de Dieu s'il n'y a plus d'Homme-Dieu »[3]. Cette interruption momentanée de l'état de Marie a dû cesser d'ailleurs à la Résurrection, qui, selon la logique minutieuse d'un parallélisme constant, fut à la fois celle du Fils et de la Mère.

1) *Id.*, II, 507. Cf. Mâle (*L'art religieux au XVe siècle*). « La compassion de Marie est un rêve pieux que l'auteur a fait dans sa cellule, rêve né de l'amour de la Vierge, car désormais les mystiques n'auront pas de plus chère *étude* que de reproduire chez eux les pensées de la mère pendant la passion du Fils » (p. 15). C'est ainsi que Gibieuf veut analyser : « Les dispositions secrettes de l'âme » de Marie (II, 506).

2) *Vie et grandeurs*, II, 502. Dans la tradition catholique il ne semble pas y avoir eu unanimité sur ce point ; trois Pères du IVe siècle, saint Basile, saint Cyrille et saint Jean Chrysostome, paraissent affirmer qu'au pied de la croix la Vierge tomba dans le péché de doute (Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, trad. 1908, cite et discute les textes p. 200-224). On sait que Molanus (De historia sanctarum imaginum et picturarum, 1580, édition de Louvain 1771) fidèle aux intentions du concile de Trente (session 25, ch. 2), demandant qu'on supprimât de la représentation de Marie au pied de la croix tout faux pathétique, par ex. qu'on cessât de la représenter *pâmée* (Cf. Notre-Dame du Spasme) (Molanus, p. 443). Cf. Perdrizet ; Étude sur le *speculum salvationis*, 1908, (ch. XLIV). Benoît XIV le défendit aussi et la science théologique a toujours protesté (Terrien, *La Mère de Dieu et des hommes*, III, 200-202 note).

3) *Vie et grandeurs*, II, 570-572.

L'Ascension du Christ glorieux fit succéder à la vie douloureuse de Marie « la vie de langueur, » puisqu'elle est « désormais solitaire, » privée de « sa vraye et son unique occupation, Jésus ». Toutefois, « elle demeure de bon cœur en la terre pour l'amour de son fils et pour l'amour de nous, et elle est contente de sacrifier sa jouyssance pour *sa* gloire et pour *notre* salut »[1] : maîtresse, en ceci encore, et modèle exemplaire des âmes mystiques, qui, après avoir eu d'abord « un tel désir de posséder Dieu entièrement que, considérant la vie comme un tourment, quoique mêlé de douceur, ils *souhaitent la mort* avec ardeur »[2] ; — mais, qui aussi, quand elles sont élevées à un degré supérieur, « ont un tel désir de servir Dieu, de le louer et de profiter à quelqu'un que non seulement elles ne souhaitent plus de mourir, mais elles voudraient que leur vie fut prolongée de plusieurs années... »[3]. Telle fut la « langueur » de Marie jusqu'à sa mort, dont la sérénité atteste cette résignation à la vie[4]. L'âme quitta le corps sans en effleurer la paix inaltérable : la Vierge n'éprouva point ces violents assauts d'amour, ce « vol de l'esprit »[5], si familiers aux mystiques et si imparfaits de leur aveu même. Ce fut un doux « passage » que la « Dormition » de Marie[6] : « Son cœur estant tout occupé de cette divine langueur, ses sentiments n'estoient que souspirs qui allaient incessamment à son Fils, luy annonçant sa peine et l'émouvant à en avoir compassion, comme si ç'eussent esté des messagers célestes

1) *Vie et grandeurs*, II, 596, cf. De la Broise, *Vie de la Vierge*, p. 199 : « Il ne semble pas que Marie ait été triste au jour de l'Ascension,... aux jours de triomphe de son Fils, Marie était toute au triomphe et à la joie, elle était donc au moment de l'Ascension entièrement à Jésus ; elle jouissait de son union avec lui : elle savait que ce départ annonçait l'heure prochaine où elle-même serait avec lui ravie au ciel. Surtout elle *aimait* : « Si vous m'aimiez, assurément vous vous « réjouiriez de ce que je vais au Père. » (Saint Jean, XIV 28).

2) Sainte Thérèse, VI[e] demeure, ch. v.

3) Sainte Thérèse, VII[e] demeure, ch. III.

4) *Vie et grandeurs*, II, 601.

5) Sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. XIX.

6) Cf. parmi les Évangiles apocryphes la *Dormitio* de Marie attribuée à saint Jean et le « Passage de Marie » attribué à saint Méliton.

à qui elle eust commandé ce que nous lisons au Cantique : *Dicite dilecto meo quia amore langueo*, dites à mon bien aymé que je languis d'amour. Et le Fils, ayant égard aux désirs enflammés de sa Mère et *aux siens propres*, accreut tellement cette saincte langueur que l'âme quitta ce qu'elle animoit pour ce qu'elle aymoit, et estant toute retirée en Jésus, son unique amour, le corps, qu'elle avait, vivifié jusqu'à ce moment, demeura sans mouvement et sans vie[1]. »

Le style du P. Gibieuf est, on l'a vu, assez simple, ordinairement, pour que nous n'attendions pas de lui une pittoresque « assomption ». Il se représente, ou plutôt il « médite, » une assomption toute « intérieure, » « une divine consommation », « une transformation en Dieu »[2]. Sans doute il ne saurait guère exprimer sans images la vision béatifique : mais il choisit les comparaisons les moins pesamment matérielles : « Dieu réduit les saints à une si parfaite intimité avec luy qu'ils ne sont plus autre chose qu'une *capacité de Dieu*, toute remplie de Dieu, comme s'ils estoient un grand cristal très poly, et Dieu un soleil qui le remplit et le pénétrast de toutes parts.....[3] » La gloire est l'achèvement de la grâce. Éminente en l'une, la Vierge eut la « superplénitude de l'autre ».

Et ainsi s'achève cette histoire mystique de la Vierge mère, où la foi raisonnante du P. Gibieuf s'est efforcée de montrer la Femme élue « *advançant à pas de géant dans les voies de Dieu* »[4].

IV. — Le P. Gibieuf ne s'est pas contenté de célébrer la Vierge dans la grandeur de *sa maternité divine* et de son *union mystique avec le Christ*. Il a mis en lumière la qualité morale qui fut par excellence, d'après la théologie tradition-

1) II, 620.

2) *Vie et grandeurs*, II, 634.

3) *Id.*, II, 642 ; cf. 640 : « L'entrée du saint dans la gloire du ciel ressemble au fer qui est jeté dans une fournaise embrasée, car peu après que ce fer a esté jeté dans cette fournaise, il ne paraît plus fer et vous diriez que ce n'est que feu, tant il est pénétré dedans et dehors... »

4) II, 68 ; II, 654.

nelle, l'apport personnel et humain de Notre Dame dans l'œuvre divine : *l'humilité*. Mais ici nous constatons combien les théories doctrinales de la dévotion à Marie sont parfois gênées par l'absence de données scripturaires. On sait que bien des panégyristes de la Vierge ont découvert des raisons subtiles du silence que les Évangélistes gardent souvent à son sujet[1], et aussi du mépris des Nazaréens[2], et même de la rudesse de Jésus à son égard[3]. Le P. Gibieuf déplore lui aussi « la stérilité de la parole de Dieu ». Si Dieu avait daigné « escouter ses petites pensées sur une affaire de si grande importance, » sans doute il eût été d'avis « que cette créature divine eust eu plus de part dans le livre des Escritures, et qu'estant liée si étroictement à Jésus, une même histoire eut expliqué la vie de l'un et de l'autre »[4]. Notre auteur se console d'ailleurs bien vite de ce regret, et, apprenant par cet exemple « que le principal point de la grâce des Saints ne consiste ny en la cognoissance que nous en avons, ny aux hommages que nous leur rendons, mais en ce qu'ils sont envers Jésus-Christ, » il s'interdit toute invention pieuse et se borne à insister, après le cardinal de Bérulle, sur « le silence de la Vierge[5] ».

Même il transcrit presque littéralement, sur ce point, une méditation du cardinal de Bérulle[6] : « Les anges parlent entre

1) *Vie et grandeurs*, II, 576.

2) *Id.*, II, 576-579.

3) *Id.*, II, 408 « Jésus, en cinq occasions de la Sainte Écriture, parle à sa mère, parle de sa mère et entend parler de sa mère comme s'il n'avait point de mère et ne voulût pas en avoir. A peine la recognoist-il pour sa mère ; à peine souffre-t-il qu'elle lui parle ; à peine permet-il qu'on lui en parle ». Nous rappelons les véritables « inventions » de Marie de Agreda pour expliquer ce silence : dans sa *Mystica ciudad de Dios*, 3 vol. f°, Madrid, 1670, traduit en français : *Histoire divine de la T. Sainte-Vierge* (Crozet, 1695). L'ouvrage fut censuré par la Sorbonne et critiqué par Bossuet.

4) II, 580.

5) « II, 584, cette mesme parole de Dieu, quoique succincte et briève, nous parle suffisamment de la Vierge en nous faisant voir son *silence* et sa retraite, sa virginité, son *humilité*, sa simplicité, sa fidélité, etc... »

6) Le passage du cardinal de Bérulle est extrait de ses « *Œuvres de piété* » qui ne parurent qu'en 1666, Lyon, De la Roche, 2 parties.

eux-mêmes et aux Pasteurs, et Marie est en silence. Les Pasteurs causent et parlent, et Marie est en silence. Les Rois arrivent, ils parlent et sont cause de faire parler toute la ville et le sacré collège de Hierusalem, et Marie est en retraite et silence. Tout l'État est ému et chacun s'étonne et parle du nouveau roi cherché par les Rois et Marie est en paix et silence. Siméon parle au temple, Anne la prophétesse et tous ceux qui attendent la rédemption d'Israël parlent avec lui, et Marie porte, donne et reçoit son fils en silence : tant le silence de Jésus fait d'impression sur l'esprit et le cœur de la Vierge et la tient puissamment et divinement occupée[1].

Et de ce silence, la raison profonde en est l'humilité; cette humilité dont le *Magnificat* ou cantique de Notre Dame fait ressortir « l'humble industrie » en « supprimant les louanges de la créature par les louanges du Créateur »[2]. Minutieusement, verset par verset, le P. Gibieuf nous explique comment la Vierge « se défend » de tout éloge personnel et il souligne ses pieux stratagèmes. « *Suscepit Israël puerum suum* : combien que ce mystère soit accompli en elle et par elle, elle en parle néanmoins suivant le style familier et ordinaire de son humilité, sans y faire aucune mention d'elle-même »[3]. C'est ce silence d'adoration que la mère Madeleine de Saint-Joseph exhortait les Carmélites à honorer d'un culte spécial, et ainsi la méditation pieuse du directeur se précisait pour la prieure en une dévotion familière qu'elle répandait autour d'elle[4]. « L'humilité n'est-elle pas la disposition foncière de l'âme

1) Gibieuf, II, ch. VIII (291-323) : « Du profond silence de la Vierge en ce mystère et en tous les autres ».

2) *Vie et grandeurs*, II, 78.

3) *Id.*, II, 136, *cf.* Ex hoc beatam... « Marie advoüe franchement plus d'heur que de mérite, ce qui est une très grande et très véritable humilité et un moyen puissant de se défendre des louanges qu'on luy veut donner. » (II, 101). Fecit mihi magna... « Comme humble et aussi humble que grande, elle *coule* en son cantique ce privilège incomparable sous le nom des choses grandes qu'il a employées pour elle sans le *particulariser* davantage (II, 116-117).

4) *Vie de la Mère Madeleine* (par Senault), p. 342 : « elle souhaitait que cet Ordre qui appartenait à Marie et qui estoit principalement affecté à honorer la solitude de J.-C., fût employé à honorer le silence de la Vierge ».

chrétienne ? La vie religieuse consiste en une double disposition d'abaissement en soi et d'élévation en Dieu, car c'est là une obligation essentielle établie sur deux principes constants et immobiles, dont l'un est le Néant, qui, seul, est propre à l'homme, et l'autre est l'Être qu'il reçoit sans cesse de la main de Dieu[1]. »

On voit que la dévotion mariale rejoint de temps en temps, chez le P. Gibieuf, la psychologie conseillère de vertu, et qu'elle suggère d'utiles réflexions à l'âme humaine sur le problème qu'elle est à elle-même.

V. — Aussi bien le P. Gibieuf n'oublie-t-il pas « le salut ». Les prières qui accompagnent chaque chapitre de son ouvrage révèlent le souci constant de la récompense éternelle. Le rôle qu'a joué Marie dans le rachat des hommes[2] et l'efficacité de son intercession sont des questions que les plus généreux fidèles peuvent et doivent se poser. L'Incarnation a, pour ainsi dire, fait du Père Eternel l'obligé de la Vierge : « elle a ajouté à la divine couronne un glorieux fleuron[3], » puisqu'en enfantant humainement le Verbe, elle a « donné puissance » sur lui à Dieu le Père « qui jusqu'alors avait regardé son fils comme son fils et non comme un sujet »[4]. Puis elle élève et sacrifie Jésus conformément aux intentions de Dieu ; elle se soumet à une longue et pénible privation « pour advancer la sanctification de nos âmes, » et au jour de son Assomption[5], un des sujets de sa joie « est l'espérance de faire office d'Advocate pour nous... ». Le fidèle a donc le droit « de recourir a elle dans ses craintes et dans ses désirs, car elle est « la Thresorière des grâces[6] », et notamment, « de la grâce des grâces qu'est Jésus lui-même lequel elle a toujours pouvoir

1) *Vie et grandeurs*, II, 660.

2) « Reconnaissons la part inestimable qu'elle a en l'œuvre de nostre salut et que, combien qu'elle ne nous ait pas rachetés (cela ne pouvant convenir qu'à un Dieu) elle a néanmoins beaucoup contribué à notre rachat... » (II, 515).

3) *Vie et grandeurs*, II, 289.

4) *Id.*, II, 282. Cf. Berulle (*supra* 69).

5) *Id.*, II, 720.

6) Cf. plus haut, p. 328.

de donner au monde »[1]. Rapidement à la fin de son traité le P. Gibieuf esquisse la doctrine de la miséricorde mariale et c'est seulement dans le dernier chapitre qu'il nous parle de son intervention miraculeuse[2]. Quelles que soient les prérogatives dont le pieux oratorien l'enrichisse, en finissant son ouvrage, le crédit souverain qu'il lui prête[3], le lecteur catholique ne risque plus de s'abandonner à une confiance exagérée ou à de fâcheux abus. S'il l'invoque avec assurance, c'est en se fondant sur la solide théologie du P. Gibieuf, c'est parce qu'il sait que la Vierge, par le droit de sa maternité et de sa liaison mystique avec Dieu, peut lui « montrer Jésus »[4] et « le dédier à Lui[5] », s'il espère beaucoup de son soin maternel. « Quoy que nos péchés nous doivent faire redouter vostre puissance, nous ne délaissons de nous confier en vostre bonté et en ce cœur de Mère qui ne vous peut permettre d'oublier vos enfants. Et nous sommes bien fondés à en user de la sorte, puisque votre première qualité est celle de Mère, qualité qui porte l'Amour engravé, et non celle de Dame, qui est un nom de puissance, et qui oblige à la crainte. Nous persévérons donc en ce regard, en cette invocation et en cette attente, et nous ne cessons point de dire, avec l'Eglise, beaucoup plus de cœur que de bouche : *Vita, dulcedo et spes nostra*. . »[6].

1) *Vie et grandeurs*, II, 265.

2) *Id.*, II, ch. 20 « C'est elle qui opère non seulement les effets secrets et intérieurs dans la conversion des âmes, mais aussi une infinité d'effets extérieurs et visibles... Si nous en voulions rapporter toutes les histoires, il faudrait plusieurs gros volumes, et les bornes de celtuy-ci (où nostre dessein est de traiter sommairement la Vie et les Mystères de la Vierge plus que ses *miracles*, et ses divines grandeurs plus que ses effects sensibles) sont très éloignées d'y pouvoir suffire... » (II, 735).

3) *Id.*, II, 729, cf. 708, 726.

4) Jesum benedictum nobis ostende (I, 73), prière : « Faites-nous voir Jésus, ô sainte Mère... » (I, 77).

5) « Jésus est la voye qui conduit à Dieu et quiconque se lie à Jésus est lié à Dieu, et pareillement Marie est la voye qui conduit à Jésus, et quiconque se lie à Marie se lie à Jésus. » (Préface.)

6) *Vie et grandeurs*, II, 278 279.

VI. — La théologie savante et mystique ramène ainsi le lecteur catholique du P. Gibieuf à l'abandon filial du *Salve Regina*, si cher à saint Bernard et au moyen âge. Mais il est intéressant de voir comment chez ce docteur contemporain de Descartes, c'est la conclusion laborieuse d'une longue enquête, et non une effusion facile dont la formule acceptée sans examen semblerait autoriser de coupables défaillances. Le raisonnement doctrinal et l'expérience religieuse donnent ici à la piété une onction de bon aloi et une énergie très pure. Tel est le sens de l'effort commencé par le cardinal de Bérulle, continué par le P. Gibieuf, autour d'une dévotion particulière. Les thèmes de méditations se précisaient et devenaient chaque jour plus nombreux. Les pratiques les plus surannées ou les plus naïves étaient renouvelées et comme vivifiées par eux ; et sans rien abandonner de la confiance en l'intercession de la Vierge, l'Oratoire apprenait à une génération nouvelle à honorer Marie « en esprit ». On comprend la séduction que cette piété mariale devait exercer sur des âmes éprises et de raison et d'un idéal religieux austère, puisque la Vierge, tout en conservant son indulgente douceur, apparaissait comme revêtue d'une majesté logique et sévère. Le livre « de la Vie et des grandeurs de la Vierge » n'est certes pas un chef-d'œuvre, mais il est étrange qu'on n'en ait presque jamais parlé. C'est un document indispensable dans l'histoire du sentiment religieux en France au XVII[e] siècle, et les nombreuses citations que nous en avons faites ont montré que le mérite littéraire n'en était pas absent. Les qualités que l'on se plaît à admirer, — chez Bossuet par exemple, — la science de la période, l'art du développement oratoire, une rigueur de pensée qui se traduit en une langue précise, — furent préparées par d'humbles précurseurs, trop inconnus, parmi lesquels il est bien juste de faire au P. Gibieuf une place.

(*A suivre*) Charles FLACHAIRE.

LA ROUE A PUISER LES AMES
DU MANICHÉISME

Les anciens se sont beaucoup préoccupés de la manière dont les âmes des défunts pouvaient s'élever jusqu'aux cieux étoilés, et il n'est guère de mode de locomotion qu'ils n'aient imaginé pour leur ascension [1]. Parmi ces moyens de transport, un des plus singuliers est certainement celui que leur ont réservé les manichéens. Le fils de Dieu, suivant ceux-ci, avait créé pour leur salut une machine munie de douze jarres ou pots (*κάδοι*, *urcei*) qui, tournant avec la sphère céleste, puisait (ἀνιμᾶσθαι ou ἐξαντλεῖν) les âmes des morts et les portait jusqu'au vaisseau du soleil. Celui ci, après les avoir purifiées, les transmettait à la lune dont le disque s'arrondissait à mesure qu'elle s'en chargeait, jusqu'à ce qu'elle fût pleine [2]. Cette roue à douze godets n'était autre dans la pensée de Mâni, que le cercle du zodiaque [3], dont la révolution quotidienne fait passer chaque signe de l'horizon à son apogée pour l'abaisser ensuite vers le couchant.

1) Cf. mon article sur *l'Aigle funéraire des Syriens* dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. LXII, 1910, p. 142 ss..

2) Hégémonius, *Acta Archelai*, c. 8 (p. 12 Beeson) : Ἐλθὼν οὖν ποιεῖται τὴν δημιουργίαν πρὸς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν καὶ μηχανὴν συνεστήσατο ἔχουσαν δώδεκα κάδους, ἥτις ὑπὸ τῆς σφαίρας στρεφομένη ἀνιμᾶται τῶν θνησκόντων τὰς ψυχὰς καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος. La vieille traduction latine dit : « Filius Dei... machinam quandam concinnatam ad salutem animarum, id est rotam, statuit, habentem duodecim urceos; quae per hanc spheram vertitur hauriens animas morientium, quasque luminare maius, id est sol, radiis suis adimens purgat et lunae tradit et ita adimpletur lunae discus. »

3) Épiphane, *Adv. haeres*, LXVI, 9 (III, p. 27, Dindorf) : Ἡ σοφία τοὺς φωστῆρας τούτους κατέθετο ἐν οὐρανῷ, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, μηχανὴν ταύτην ἐργασαμένη διὰ τῶν δώδεκα στοιχείων, ὡς οἱ Ἕλληνες φάσκουσι, καὶ ταῦτα τὰ στοιχεῖα διαχωρίζεσθαι ἀνιμᾶσθαι τὰς ψυχὰς τῶν τελευτώντων ἀνθρώπων τε καὶ τῶν ἄλλων ζώων [illegible] οὕτως · φέρεσθαι δὲ ἐπὶ τὰ σκάφη · πλοῖα γὰρ θέλει λέγειν ἥλιον καὶ σελήνην. La Formule d'Abjuration imposée aux Manichéens dit, par abrégé, (Migne, P. G., t. I, col. 1465 B) : Τὰς ψυχάς... Θεὸν ἐξαντλεῖν κατιέναι διὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ἃ καὶ πλοῖα καλοῦσιν, sans mentionner la roue. Cf. aussi Priscillien, *Tract.* I, p. 26, 21 Schepss : *rota geniturae*. — Sur les « vaisseaux » du soleil et de la lune. Cf. mes *Recherches sur le manichéisme*, p. 29.

Comment expliquer cette étrange doctrine eschatologique ? Elle paraît avoir été empruntée par Mâni aux croyances populaires de son pays, la Babylonie. On pouvait voir de son temps, comme aujourd'hui, tourner le long des rives de l'Euphrate et du Tigre ces grandes roues, garnies de vases de terre cuite, auxquelles il a confié un office spirituel si important. Ce sont les « naoûras » ou roues hydrauliques, qui, poussées par le courant, font monter l'eau nuit et jour dans les réservoirs du système d'irrigation. Des pots de terre, fixés au cadre de bois, recueillent cette eau au moment où ils plongent dans le fleuve, l'élèvent jusqu'au sommet de la roue, et, en s'inclinant peu à peu vers le bas, la déversent dans les aqueducs construits près de la berge. Les dimensions énormes de ces « naoûras » — quelques-uns atteignent vingt mètres de diamètre[1] — ont suggéré naturellement un rapprochement avec le cercle zodiacal, qui, comme eux, tournait sans trêve du matin au soir et du soir au matin.

Beausobre l'a déjà fait observer[2], Mâni n'est point l'inventeur de ce système ingénieux pour faire monter les âmes jusqu'aux astres. Parmi les ouvrages apocryphes attribués à Zoroastre, on cite quatre livres « Sur la Nature » (Περὶ φύσεως), dont le début nous a été conservé[3]; Zoroastre s'y identifiait avec Er l'Arménien, dont Platon dans sa « République »[4] raconte, on s'en souviendra, qu'étant mort dans un combat, il fut porté le douzième jour sur le bûcher, où il revint à la vie pour faire part aux assistants de ce qu'il avait vu dans l'autre monde. Cette apocalypse pseudo-persique, qui paraît remonter à l'époque alexandrine[5] était au dire de Proclus, qui l'eut encore en mains, « rem-

1) E. Reclus, *Géographie universelle*, t. IX, p. 764; Max von Oppenheim, *Von Mittelmeer zum Persischen Golf*, t. I, p. 333, *etc.* — Sur le mécanisme de ces roues hydrauliques dans l'antiquité, cf. Saglio-Pottier, *Dictionnaire*, s. v. « Machina », p. 1467, et « Metalla », p. 1859. — Il est souvent question des grandes roues de Hamâh sur l'Oronte dans les auteurs arabes (Le Strange, *Palestine under the Moslems*, 1890, p. 59 et 359 ss.). — Un ami me fait observer que le rapprochement entre la roue de Mani et la *naôura* ou *noria* a déjà été fait incidemment par Chavannes et Pelliot, *Journal Asiatique*, déc. 1911, p. 516 [517], n. 3.

2) Beausobre, *Histoire du manichéisme*, II, p. 502 ss.

3) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 14, § 103 (p. 395, 16 Stählin).

4) Plat., *Rep.*, X, 614 B.

5) Clément d'Alexandrie, vers l'an 200 après J.-C., est le premier écrivain qui la cite, mais manifestement de seconde main d'après une source plus ancienne. D'autre part nous savons que Colotès, disciple d'Epicure, identifiait déjà, au

plie de visions astrologiques »[1]. Son auteur prétendait retrouver dans Platon les croyances de ce mazdéisme fortement imprégné d'astrolâtrie que pratiquaient les mages de Mésopotamie et d'Asie-Mineure et qui se propagea en Occident avec les mystères de Mithra. Or, suivant cette révélation, les douze jours que dura la mort apparente d'Er-Zoroastre, faisaient allusion « à l'ascension des âmes à travers les douze signes du zodiaque ». On y prétendait aussi prouver par le texte de Platon que ces âmes suivaient le même chemin lorsqu'elles descendaient à la naissance du ciel sur la terre[2].

Pareillement les douze travaux qu'Hercule dut accomplir avant d'être transporté dans l'Olympe, ne seraient autres, selon la même exégèse, que les douze signes par lesquels l'âme s'élève vers le séjour des dieux[3]. Peut-être cette doctrine a-t-elle laissé une trace dans l'art romain. Sur le monument funéraire d'Igel, l'apothéose d'Hercule doit rappeler l'immortalité réservée aux défunts, à qui ce tombeau fut élevé, et l'on y voit le héros emporté dans l'espace sur le char d'Athéna, lequel est entouré par le cercle du zodiaque[4].

La même croyance ne fut pas étrangère aux traditions sacrées des sectateurs de Mithra, dérivées, nous le rappelions, de ce mazdéisme teinté de « chaldaïsme » qui se répandit en Asie-Mineure. L'initié au grade de Lion — qui élevait le néophyte au rang de « Participant » des mystères —, était, nous dit Porphyre[5], « revêtu de formes variées d'animaux ». L'opinion commune y voyait une allusion aux signes du zodiaque, mais Pallas, un exégète grec de cette cérémonie barbare,

III[e] siècle av. J. C., Er l'Arménien avec Zoroastre (Proclus, *In Remp.*, p. 109, l. 10, éd. Kroll).

1) Proclus, *In Rempubl.*, p. 109, 20, éd. Kroll : Ἀστρολογικῶν δέ ἐστι θεαμάτων τὰ βιβλία γέμοντα.

2) Clément, *l. c.* : Τὸν ἐκ Ζωροάστρου τοῦτον ὁ Πλάτων δωδεκαταῖον ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενον ἀναβιῶναι λέγει · τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται, ὡς διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσίν φησι [*Rep.* p. 621 B?] τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον. Ταύτῃ ὑποληπτέον καὶ τὰ τοῦ Ἡρακλέους ἆθλα γενέσθαι δώδεκα.

3) Clément d'Alex., *l. c.* — Cette interprétation paraît avoir été acceptée par les orphiques, cf. *Hymn. Orph.*, XII, 12, et Servius, *Ad Aen.*, VI, 395 (p. 65 Thilo), où Orphée est cité au v. 393 ; Lydus, *De mensib.*, IV, 67 (p. 121, 19 Wünsch).

4) Salomon Reinach, *Répertoire des reliefs*, I, p. 168.

5) Porphyre, *De Abstin.*, IV, 16 : Ὁ τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς · ὧν τὴν αἰτίαν ἀποδιδοὺς Πάλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινὴν φησὶ φορὰν οἴεσθαι ὡς πρὸς τὴν τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου (un mot manque) ἀνατείνειν · τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσιν.

prétendait y apercevoir un symbole de la métempsychose qui fait passer les âmes des hommes « dans des corps de tout genre ». C'est l'opinion commune qui avait raison contre le théologien trop ingénieux. En effet, une action liturgique similaire s'accomplissait dans l'initiation au culte d'Isis : le myste y était habillé successivement de douze robes et ensuite, paré des attributs du Soleil, il était offert à l'adoration des assistants[1]. Par la vertu de ce rite, il était devenu l'égal du dieu solaire, et les douze robes qu'il endossait, figuraient son passage à travers les douze signes que parcourait chaque année l'astre divin[2].

Le gnosticisme égyptien du IIIe siècle avait accommodé à son système d'éons la même doctrine eschatologique. Le livre de Jéu prétend révéler « le mystère des douze éons, leurs sceaux, et la manière de les invoquer pour parvenir jusqu'aux lieux qu'ils occupent », et il indique en effet avec grand détail les marques et formules nécessaires à l'âme pour s'élever de la demeure d'un de ces éons à la suivante jusqu'au séjour des dieux[3]. La Pistis Sophia[4] enseigne le même mystère, mais ici il est explicitement interprété : ces éons, que fait tourner la révolution de la sphère, sont assimilés deux par deux aux signes du zodiaque qui, se trouvant en aspect diamétral, agissent de concert suivant les astrologues[5].

En résumé, il ressort de tous ces textes qu'une doctrine attribuée à Zoroastre et qui fut en réalité enseignée par les « Chaldéens » de l'époque hellénistique, voulait que les âmes pieuses fussent emportées vers les hauteurs du ciel, demeure des dieux supérieurs, par la révolution du zodiaque, agissant à la façon des grandes roues hydrauliques

1) Apulée, *Met.*, XI, 24 : « Mane factum est et perfectis solemnibus processi duodecim sacratus stolis... sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat ».

2) Cf. Reitzenstein, *Archiv für Religionsgesch.*, VII, 1904, p. 408. De même les sept robes d'Isis étaient interprétées comme une allusion aux sept sphères célestes (Hippolyte, *Philosoph.*, V, 1 ; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 86 s.). L'idée que les âmes se dépouillaient de leurs vêtements en passant à travers les zones des planètes, resta courante jusqu'à la fin du paganisme (*Religions orientales*, 2e éd., 1909, p. 391). La forme la plus ancienne du mythe se trouve dans le récit babylonien de la descente d'Ishtar aux enfers.

3) Livre de Jéu, c. 51 (p. 321, trad. Schmidt, *Koptisch-gnost. Schriften*).

4) Pistis Sophia, c. 138-140, (p. 236 ss., trad. Schmidt). Les éons, comme substituts des signes du zodiaque, apparaissent déjà dans l'hymne inséré dans les *Acta Thomae*, c. 6.

5) Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 167.

qui puisaient l'eau dans les rivières de Mésopotamie et de Syrie. Cette idée naïve fut modifiée plus tard, et l'on enseigna que les âmes passaient de signe en signe le long de la sphère mouvante. Cette eschatologie zodiacale se propagea parallèlement à celle de l'ascension des âmes à travers les sept sphères planétaires, mais bien qu'on en retrouve des traces dans les croyances mithriaques et gnostiques et que Mâni, en l'adoptant, lui ait assuré une longue survivance, elle n'eut pas la même fortune que l'autre conception, qui devint prédominante dans le paganisme à la fin de l'Empire romain.

Franz Cumont.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

S. A. Cook. — **The Study of Religions**. London, Black, 1914. 1 vol. de 439 p.

J'ai hésité à publier l'impression que m'a laissée ce volume. Je me suis demandé, en effet, si la faute en était à mes facultés d'assimilation et de jugement ou si je n'étais pas justifié à y chercher une thèse de psychologie ésotérique à l'usage de quelques initiés. L'auteur n'est pas le premier venu, il a écrit des ouvrages estimés sur les religions de la Palestine; il a donné des cours à Cambridge sur l'hébreu, le syriaque et l'histoire des religions; ses tendances sont larges, avec beaucoup d'érudition et de bon sens. Quand j'ai commencé la lecture de son livre, j'ai commencé par ne rien comprendre à la liaison générale des idées. Isolant alors, avec l'aide de l'*index*, les passages relatifs à certaines questions déterminées, j'ai fini par découvrir, sous le touffu des raisonnements, d'excellents conseils, inspirés par la logique et le bon sens, qu'il donne à l'historien des religions et même de la religion. Mais la plupart de ces règles auraient pu être formulées et même développées en quelques phrases simples et claires, d'autant qu'elles sont aujourd'hui monnaie courante chez tous ceux qui s'occupent sérieusement de traiter les phénomènes religieux d'une façon à la fois objective et synthétique. Au lieu de cela, l'auteur les enveloppe dans une phraséologie prolixe et alambiquée, qui consacre, par exemple, 78 pages à s'apesantir sur les caractères psychologiques des « survivances » religieuses et à nous mettre en garde contre le danger de conclure du particulier au général. Ou bien il verse dans l'excès contraire en réduisant ses démonstrations à des formules algébriques :

Ainsi, pour expliquer comment des auteurs ont qualifié d'ophiolâtrie certains cultes complexes, il écrira : « S, le serpent, est associé avec certains caractères (religieux), que nous qualifierons *a b c* ou *b c d* ou

a d e et ainsi de suite. Conséquemment, on déduit l'existence d'un système complet et organique quand on trouve simplement S*a* ou S*b* ou même simplement *a b*, *c d*, etc. » — Ainsi encore, l'auteur forgera l'équation $i + d = D$, pour exprimer que chaque donnée religieuse à comparer, D, renferme un élément commun, fondamental, invariable, *i*, et un élément différentiel, individuel *d*. « L'iota, ajoute-t-il, a été adopté pour indiquer que *i* est quelque chose d'irréel, bien que précieux pour faciliter les opérations ». Voulant ensuite démontrer que, dans toute comparaison, il faut prendre en considération à la fois les différences et les ressemblances, il s'exprime en ces termes : « Quand nous voulons comparer deux ou plusieurs données X, Y, Z, celles-ci peuvent être regardées analytiquement comme consistant en une partie commune *i*, et *x*, *y*, *z*, qui représentent leurs caractères distinctifs ; — de telle façon que $i + x = X$ et non pas Y et que Y diffère de Z en ce que, quoiqu'ayant *i* en commun, il renferme *y* et pas *z* ». Enfin pour établir, en conformité avec la théorie du développement, que le sentiment religieux, la croyance à la Divinité, etc. ont dû avoir des antécédents, il propose de désigner cet état antérieur par « pré-X » plutôt que par « non-X », la transition étant représentée par $m + 1$. — On pense, malgré soi, au professeur de M. Jourdain qui enseignerait l'histoire des Religions. Je sais bien que certaine école allemande a mis à la mode cette débauche d'algèbre. Mais il est temps de réagir contre un abus qui finirait par discréditer les sciences psychologiques, surtout quand il est aggravé — je ne vise pas ici spécialement M. Cook — par le recours à une terminologie inaccessible à la grande majorité des lecteurs.

Goblet d'Alviella.

Henri Lammens. — **Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire.** Tome I : *Le climat. Les Bédouins*. Un vol. in-8 de xxiii-371 pages. Rome, Institut biblique pontifical, 1914.

Ce volume ouvre une suite de monographies sur les origines de l'Islam dont l'ensemble constituera une nouvelle « Vie de Mahomet ». Dès maintenant s'affirme le profit que la science des religions retirera de cette œuvre par la masse de renseignements que l'auteur extrait des

sources arabes. On se félicitera aussi de l'adhésion du P. H. Lammens à la méthode critique, bien que l'application qu'il en fait appelle quelques réserves.

Le savant arabisant se préoccupe constamment de ne pas être dupe de son information. Cela est d'autant plus nécessaire, en effet, que sa documentation, pour ce premier volume, est presque exclusivement d'origine poétique. Avec une ingéniosité inlassable, il s'attache « à démasquer *partout* le *bluff* [1] de la grandiloquence bédouine, consciente ou non, des Asma'i et des Abou'l Farag' » ; mais cette utile réaction contre un emballement naïf dépasse souvent la mesure et aboutit à un exposé peu cohérent.

Si l'on veut, comme ce paraît être l'objet de l'ouvrage, porter un jugement équitable sur la valeur morale d'un peuple et de sa civilisation, il ne faut pas de parti pris biffer d'un trait de plume tous les témoignages qui parlent en sa faveur. On prendra garde aussi qu'au stade de civilisation où se trouve la société nomade, les termes de courage, d'humanité, etc. ne peuvent avoir absolument le même sens que chez nous. Au risque de disparaître, le Bédouin doit, par exemple, adapter son courage aux conditions très dures de la vie au désert. Exposant sa vie à chaque rencontre, c'est une nécessité pour lui de doubler le courage par la ruse.

Or, en appliquant sa critique impitoyable, en généralisant des données particulières, en ne tenant compte ni des différences de civilisation ni des conditions spéciales de la vie au désert, le P. Lammens en vient à dénier tout courage au bédouin, toute loyauté au nomade. Mais comment expliquer alors le prodigieux développement de la littérature héroïque ; comment concevoir son puissant attrait sur un peuple de lâches et de traîtres ; comment ne pas admettre, au moins, que cette littérature ait eu une certaine valeur éducative, qu'elle ait réagi sur la nature nerveuse et impressionnable de l'Arabe ?

Les objections que soulève l'opinion radicale du savant auteur ne sont pas dictées par un souci d'indulgence, elles touchent le fond même des choses et c'est pourquoi nous y insistons. « Quand, dit-il, j'aurai qualifié le Bédouin *d'individualiste*, j'aurai enfermé en un mot les plus graves lacunes de son caractère moral. Jamais il n'est parvenu à se hisser jusqu'à la dignité d'animal social, πολιτικὸν ζῷον. D'où absence de dévouement, de sacrifice à l'intérêt commun ; tout le

1) Les italiques sont de l'auteur.

cortège des bienfaisantes vertus sociales ; la douceur surtout, l'humanité, charme de cette vie terrestre, lui font défaut (p. 187). » On ne se douterait pas, en effet, à lire le tome I du *Berceau de l'Islam* que le désert a ses lois, qu'il existe une société nomade et que, pour être différentes des nôtres, ses règles n'en sont pas moins étroites, qu'il existe des rites appropriés à tous les actes de la vie : naissance, adoption, mariage, installation de la tente, etc., que les divinités abondaient dans l'ancienne Arabie. On se contente de tourner en dérision la coutume du rachat du sang sans expliquer en quoi elle tenait au cœur même de la société et sans dire que le rachat n'était que par exception accepté sans lutte. La constitution de la tribu est passée sous silence ; du mariage, on ne dresse qu'une chronique scandaleuse. Du culte, il n'est pour ainsi dire pas question : le *hima* est défini comme une primitive réserve utilitaire et profane ; il n'est pas fait mention des rites, des pèlerinages, des sacrifices. Les Robertson Smith et les Wellhausen auraient-ils travaillé dans le vide ?

Si l'on s'en tenait au tableau brossé par le P. Lammens en touches spirituelles, mais un peu menues, l'apparition de Mahomet, son rôle historique, la transformation totale du nomade qu'il aurait opérée, tiendraient vraiment du miracle et constitueraient le *signe*, au sens coranique, le plus impressionnant. Et, de fait, voici la conclusion paradoxale à laquelle aboutit cet éreintement du Bédouin : « Une fois enrôlés [par Mahomet], ces gens de sac et de corde se convertiront en paladins de l'expansion arabe, ne rêveront plus qu'exploits. Ils refuseront les emplois les mieux rétribués, s'ils doivent les retenir loin du champ de bataille... Le Bédouin, doté enfin d'une conscience nationale, s'apercevra qu'il appartient à une grande race, il s'échauffera pour la cause de l'impérialisme et deviendra un incomparable instrument de propagande et de défense islamites (p. 334). »

Cette conclusion, d'où toute transition est exclue, cadre mal avec l'histoire arabe antéislamique dont nous saisissons quelques traits lorsque les nomades entrent en contact avec les sédentaires ; elle ne laisse pas soupçonner la remarquable adaptation dont l'Arabe s'était déjà montré capable lors de la constitution du royaume nabatéen et surtout du royaume palmyrénien qui balança un instant, en Orient, la fortune de Rome, ni le rôle joué par les dynastes arabes en marge des empires perse et romain. Le P. Lammens néglige d'ailleurs à peu près toute la documentation qui n'est pas d'origine purement arabe et littéraire ; cependant, il n'est pas jusqu'aux textes safaïtiques qui ne lui

auraient apporté une confirmation ou une réfutation de ce qu'il écrit sur l'existence du cheval et du lion au désert ou sur l'usage ancien des généalogies.

Ces réserves laissent intacte la valeur documentaire de l'ouvrage dont la lecture est rendue agréable par un style aisé et incisif, qui rappelle les meilleurs satiriques arabes. En ce qui concerne le climat on notera que l'auteur repousse, avec beaucoup d'à-propos, tout changement notable de climat dans les temps historiques, hypothèse sur laquelle Winckler a fondé sa théorie, récemment reprise et rajeunie par le prince Caetani, destinée à expliquer les migrations des peuples sémitiques.

René Dussaud.

Carl Pschmadt. — **Die Sage von der verfolgten Hinde, ihre Heimat und Wanderung**... *Greifswald, Druck von J. Abel*, 1911, in-8, 131 p. (Dissertation de doctorat de Greifswald).

Le travail de M. Pschmadt ne touche pas seulement à des questions de littérature comparée, il intéresse aussi par plusieurs points les historiens des croyances religieuses. La théorie de l'auteur est essentiellement que le mythe antique de la biche merveilleuse dont un héros fait la chasse (Héraklès et la biche kerynitique, etc.), la légende de la biche ou du cerf qui conduit une armée, celle de l'apparition d'un cerf merveilleux (saint Eustache, etc.), finalement celle d'une biche (ou cerf ou autre animal merveilleux) pourchassée qui conduit le héros près d'une fée (Graelent, Guingamor, Partenopeu, etc.) sont au fond identiques et se ramènent à un type primitif, originairement mythique, peut-être d'origine babylonienne, qui se serait répandu des pays helléniques dans le reste de l'Europe.

Si l'auteur avait raison, nous aurions un bel exemple de la persistance d'une donnée mythique, prenant à travers les siècles les formes les plus diverses; mais une généralisation aussi vaste nous paraît trop hardie. M. Pschmadt tire habilement parti du fait que la légende de la cerve conduisant une armée est racontée d'abord des Cimmériens traversant le marais méotide et semble venir de la péninsule des Balkans; cette légende, ainsi que celle de saint Eustache, etc. se rattacherait à une forme plus primitive, non littéraire, de la biche d'Héraklès, etc. qui se serait conservée dans le folklore grec. Mais la légende

des Cimmériens ou des Huns conduits par une cerve (certainement la plus primitive de ce groupe ; celle de Clovis, Charlemagne, etc. sont plus artificielles) ressemble bien moins au récit si particulier de la chasse d'Hèraklès qu'à ces légendes, surtout italiques, d'une peuplade conduite par un animal vers la localité où elle doit se fixer définitivement. Quant à la légende de saint Eustache, la chasse, la poursuite de l'animal merveilleux y est quelque chose de secondaire ; il est toujours possible que cette légende soit le développement pur et simple de la donnée mystique qui voyait dans un cerf l'image du Christ[1] ; l'influence de cette donnée est du reste admise par M. Pschmadt.

Ce qu'on pourrait accorder à l'auteur, c'est son identification de la légende de l'animal conducteur d'une armée (Huns, Clovis, etc.) avec celle de l'animal merveilleux qui conduit le héros près d'une fée (Partenopeu, etc.) ; M. Pschmadt admet du reste dans ce dernier cas l'influence d'autres données adventices, celle du sanglier merveilleux (le *porcus Troyt* de Nennius et des récits gallois postérieurs) pourchassé par Arthur et ses héros, et celle des récits sur Cabal, le chien merveilleux du même Arthur.

Quoiqu'on pense des théories développées par l'auteur, son travail gardera sa valeur comme recueil de matériaux, tirés aussi bien des littératures germaniques que des littératures romanes du moyen âge. Il n'est pas absolument complet ; en pareille matière du reste, personne ne saurait l'être. C'est ainsi que M. Pschmadt néglige de citer à propos de la biche de saint Gilles (sanctus Aegidius, p. 60) les remarques de G. Paris, dans son édition de la *Vie de saint Gilles* par Guillaume de Berneville (p. LXI et suiv.[2]). Mais, encore une fois, les quelques lacunes frappent moins le lecteur que le nombre de faits que l'auteur a su réunir. On doit le louer également d'être discret dans ses interprétations mythiques (p. 27) et de manifester une méfiance légitime en ce qui concerne l'influence que le *Psyché* d'Apulée aurait pu exercer sur le roman de *Partenopeu* (p. 97).

G. Huet.

1) C'est l'opinion de M. Montverdi dans son intéressante étude sur saint Eustache dans les *Studi medievali*, t. III.

2) Ces observations sont importantes ; il en ressort que l'animal protégé par le saint personnage n'était pas toujours une biche. Un exemple assez ancien est signalé par G. Paris dans la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère, où l'animal protégé est un lièvre.

MAURICE MAETERLINCK. — **La Mort.** Un vol. in-12 de 273 pages. Paris, Fasquelle, 1913.

Par son objet même, cet exposé de nos connaissances sur l'au-delà échappe à la compétence de cette *Revue* et nous n'avons garde de l'oublier ; mais nous devons signaler l'intérêt qu'il offre pour nos études, car il y touche à chaque instant et il n'est point négligeable de connaître les résultats d'une enquête menée par un cerveau éminent, largement ouvert à toutes les recherches et qu'une saine critique ne cesse de guider. En somme, nos idées touchant la mort, la survie, les rapports entre morts et vivants sont restées au même point depuis de longs siècles, elles plongent encore leurs racines dans le Cheol des Hébreux, l'Hadès des Grecs ou l'enfer chrétien.

M. Maeterlinck a dépouillé avec une attentive sympathie les enquêtes de la *Society for Psychical Research* (S. P. R.) conduites par des hommes de valeur et de bonne foi comme Crookes, Myers et William James, mais il est obligé de constater que tous les essais d'entrer en communication avec les morts ont simplement abouti à nous substituer à eux et à leur prêter nos préoccupations qui tendent toujours et uniquement à la conservation de notre moi, si misérable ou si imparfait qu'il soit. Nous ne pouvons concevoir, parce que nous ne désirons rien d'autre, que la conservation de notre conscience telle qu'elle s'est formée au cours du petit nombre d'années que nous passons sur cette terre. Les expériences de la S. P. R. ne nous apprennent rien que ce que l'homme a imaginé lui-même. Il est assez curieux que telle séance rappelle, avec l'éloquence en moins et les incohérences du médium en plus, telle évocation des poètes anciens comme celle du fantôme d'Achille. C'est encore la même réponse : « Ne me parle pas de la mort, ô Ulysse ! »

L'historien des religions rencontre à chaque pas, dans les milieux les plus divers comme aux différentes époques, la croyance à une manifestation de l'âme au moment de quitter le corps ou peu après. C'est ce qui résulterait de plus clair des expériences de la S. P. R. ; mais le doute subsiste encore puisque l'action personnelle des assistants ou du médium n'est pas éliminée. D'après M. Maeterlinck, ces manifestations prouveraient tout au plus « *s'il fallait les admettre*, qu'un reflet de nous-mêmes, une arrière vibration nerveuse, un faisceau d'émotions, une silhouette spirituelle, une image falote et désemparée ou, plus exacte-

ment, une sorte de mémoire tronçonnée ou déracinée, peut, après notre mort, s'attarder et flotter dans un vide où rien ne l'alimente plus, où elle s'anémie et s'éteint peu à peu, mais qu'un fluide spécial, émané d'un médium extraordinaire, parvient à galvaniser par moment ».

En l'absence de conclusion, il nous intéresse de constater combien se conserve, puissante et identique à elle-même à travers les siècles, l'émotion des proches qui assistent à une mort, au point de leur faire apparaître l'âme du mort. Que cette apparition soit une réalité ou une hallucination, ses effets, pour nous, sont les mêmes : elle commande nombre de rites funéraires, elle détermine des croyances.

En ce qui concerne la démonstration scientifique de la réincarnation, qui elle aussi a été tentée, notamment par M. de Rochas, la conclusion très nette de M. Maeterlinck est qu'elle n'a point été faite. Il le regrette, « car il n'y eut jamais croyance plus belle, plus juste, plus pure, plus morale, plus féconde, plus consolante et, jusqu'à un certain point, plus vraisemblable que la leur. Seule, avec sa doctrine des expiations et des purifications successives, elle rend compte de toutes les iniquités sociales, de toutes les injustices abominables du destin. Mais la qualité d'une croyance n'en atteste pas la vérité. Bien qu'elle soit la religion de six cent millions d'hommes, ... il lui faudra faire ce que ne firent pas les autres : nous apporter d'irrécusables témoignages ; et ce qu'elle nous a donné jusqu'ici n'est que la première ombre d'un commencement de preuve ». Nous ne citons ce passage que pour donner un exemple typique de la manière de l'auteur qui finalement conclut : « Je n'ai rien ajouté à tout ce qu'on savait. J'ai simplement tenté de séparer ce qui peut être vrai de ce qui certainement ne l'est point ; car, si l'on ignore où se trouve la vérité, on apprend néanmoins à connaître où elle ne se trouve pas ». M. Maeterlinck fait ici œuvre scientifique et, à ce titre, il intéressera puissamment tous les amis des libres recherches.

René Dussaud.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

E. Iliff Robson. — **Studies in the second epistle of St. Peter.** Cambridge University Press, 1915, 1 vol. in-12, cart. de viii-67 p. Prix 2 sch. 6.

M. E. Iliff Robson, comme tous les critiques modernes, reconnaît que la seconde épître de Pierre ne saurait être attribuée à l'apôtre dont elle porte le nom. Il croit cependant qu'elle contient certains éléments d'origine apostolique et pétrinienne.

L'épître, d'après lui, n'a pas été écrite d'un seul jet. C'est une œuvre composite. L'auteur s'est borné au rôle d'éditeur. Voici quels sont d'après M. Iliff Robson les documents dont il s'est servi : 1° Prédication ; 2° Evangile ; 3° Discours prophétique ; 4° Apocalypse. Ces divers fragments détachés existaient probablement tels qu'ils sont entrés dans l'épître. Il n'est pas impossible qu'ils proviennent, directement ou indirectement, de l'apôtre Pierre, sinon dans la forme qu'ils avaient quand l'auteur de l'épître les a utilisés du moins dans leur fond.

A l'appui de son hypothèse M. Iliff Robson apporte une étude très soignée de l'épître. Il s'efforce de démontrer qu'il est légitime de distinguer entre E (l'éditeur) et P (les fragments pétriniens). Il montre que souvent les transitions entre P et E sont artificielles et difficiles, que le vocabulaire, la langue et le style diffèrent quelque peu, etc.

Quelque justes et bien observés que soient plusieurs des faits relevés par M. Iliff Robson, sa démonstration nous paraît présenter une grave lacune. L'auteur semble considérer qu'il va de soi que les fragments qu'il pense avoir détachés de l'épître puissent être considérés comme étant d'origine apostolique. C'est là pourtant une opinion des plus contestables. Pour ne prendre qu'un exemple le fragment où il est question de la transfiguration (1, 16-18) ne contient absolument rien qui permette d'écarter l'hypothèse d'une dépendance complète à l'égard du récit synoptique, et comme ce récit a déjà lui-même un caractère très secondaire, il ne saurait être question pour ce fragment de l'épître d'une origine même indirectement apostolique.

La même observation pourrait être faite à propos des autres fragments que M. Iliff Robson a cru pouvoir distinguer. La portée de ses remarques est par là singulièrement diminuée. Elles établissent seulement qu'il y a dans la seconde épître de Pierre une certaine diversité de langue et qu'on n'y aperçoit pas d'enchaînement rigoureux de la pensée. Il ne résulte pas de là que l'au-

teur ait utilisé des documents antérieurs, encore moins que ces documents aient été des écrits apostoliques.

MAURICE GOGUEL.

MIQAYEL VARANDIAN. — **Haykakan charjman nakhapatmouthioun** (Les origines du mouvement arménien) t. I, Genève, 1912, in-16, 320 p.

Parmi les pages intéressantes et les chapitres importants qui constituent ce premier volume de l'histoire du mouvement arménien, il est bon de signaler quelques-uns des passages où l'auteur est amené à traiter des questions religieuses et à envisager la manière dont ces deux grandes religions, le christianisme et l'islamisme, se comportent l'une vis-à-vis de l'autre.

Varandian, dans son examen de la religion islamique, en marque les traits les plus caractéristiques. Pour lui, le Coran est un mélange d'instructions et d'oracles positifs et negatifs, de lumières et de ténèbres; c'est le livre par excellence des contradictions, surtout lorsqu'il s'agit des *giaours*, des Infidèles, des chrétiens en un mot. L'auteur rappelle que Mahomet ordonne expressément à ses fidèles de massacrer sans pitié tous les Infidèles. C'est un ordre céleste. L'enfer est réservé aux Infidèles et le paradis aux vrais fidèles, aux musulmans.

Dans ces conditions, comment expliquer certaines instructions de tolérance en faveur des Infidèles, et que l'on rencontre dans ce bizarre mélange que l'on dénomme le Coran? Varandian essaie d'expliquer la chose de la façon suivante:

Tant que la domination de Mahomet n'était pas encore consolidée, le prophète affectait certains égards pour les peuples chrétiens et leur promettait de ne pas les persécuter. Mais dès qu'il eut affermi sa situation et renforcé son pouvoir, il changea et de ton et de tactique. Il dicta les deux chapitres du Coran intitulés *Épée et Guerre*, dans lesquels il ordonne impitoyablement de couper la tête, d'assassiner, de réduire en esclavage chaque fois et partout où les Fidèles rencontreront des Infidèles. De ces principes coraniques, il est aisé de déduire le traitement qui devait être infligé aux non-musulmans, et surtout aux chrétiens, au cours des âges.

Le suprême commandement de la religion musulmane ne consiste-t-il pas en *la foi* et en *la guerre sainte* (djihad)? Dès lors, différence de religion, distinction entre seigneur et vassaux, antagonisme profond entre musulmans et *raya* (troupeau), tel est le principe directeur de la politique turque à l'égard des diverses races constitutives de l'Empire ottoman, auxquelles les Turcs ne reconnaissent aucun caractère de *nationalité*, se contentant de les considérer comme des *communautés*. La nation arménienne, chrétienne, n'a pas échappé, encore moins qu'aucune autre, à ce traitement des maîtres musulmans et barbares (1).

F. MACLER.

(1) Pour plus de détails sur cet intéressant ouvrage de Varandian, voir l'analyse que j'en ai donnée dans *Foi et Vie*, 16 décembre 1915, cahier B, n° 19, p. 249-268.

CHRONIQUE

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1915-1916. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études :

1. *A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.*

Religions des peuples non civilisés. *M. M. Mauss* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu,

Religions de l'Amérique précolombienne. *M. G. Raynaud* : Histoire civile et religieuse de l'Amérique centrale précolombienne, principalement d'après les documents indigènes (4ᵉ partie du Popol-Vuh, *Titulos, etc.*), les mercredis à cinq heures. — Déchiffrement des écritures hiératique et hiéroglyphique de l'Amérique centrale précolombienne, les samedis à cinq heures.

Religions de l'Extrême-Orient. *M. Granet* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Religions de l'Inde. *M. Foucher* : Explication du *Divyâvadâna*, les mardis à deux heures 1/4. — Explication de la *Kâthaka-Upanishad*, les mardis à trois heures 1/2. M. Foucher, ayant été appelé à donner une série de leçons à l'Université Columbia de New-York, l'ouverture du cours sera annoncée ultérieurement.

Religion assyro-babylonienne. *M. C. Fossey* : Quelques mythes babyloniens et bibliques, les mardis et les jeudis à cinq heures.

Religions d'Israël et des Sémites occidentaux. *M. Maurice Vernes* : Les origines de la religion d'Israël ; discussion des plus récentes hypothèses, les mercredis à trois heures 1/4. — Explication philologique du *Cantique des cantiques*, les lundis à deux heures.

Judaïsme talmudique et rabbinique. *M. Israël Lévi* : Les commentaires rabbiniques des *Psaumes*, les lundis à quatre heures 1/2. — *Sépher Hayaschar*, le Livre des légendes bibliques, les lundis à cinq heures 1/2.

Islamisme et Religions de l'Arabie. *M. Clément Huart* : Explication du Coran (chap. V), à l'aide du *Commentaire* de Tabari, les mardis à quatre heures. — La mystique persane d'après le Methnevî de Djelâl ed-Dîn Roûmi (2ᵉ livre), les mercredis à quatre heures.

Religions de la Grèce et de Rome. *M. J. Toutain* : Les cultes des montagnes et des hauts lieux en Italie et dans la partie latine du monde romain, les jeudis à trois heures. — Les cultes officiels et leur organisation dans les

provinces graeques et orientales de l'empire romain, les vendredis à cinq heures.

Religions primitives de l'Europe. *M. Hubert* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Littérature chrétienne et Histoire de l'Église. 1° *M. de Faye* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu. — 2° *M. Paul Monceaux* : *Le De mortibus persecutorum*, de Lactance, les lundis à deux heures. Les inscriptions chrétiennes du sud-ouest de la Gaule, les mardis à dix heures 3/4.

Christianisme byzantin et archéologie chrétienne. *M. G. Millet* : L'art chrétien chez les voisins de Byzance : Arméniens, Géorgiens, Russes, Serbes, Bulgares et Roumains, les jeudis à deux heures 1/4. — Études pratiques d'archéologie et d'épigraphie, les samedis à dix heures 1/2.

Histoire des doctrines et des dogmes. 1° *M. F. Picavet* : Influence de la philosophie romaine sur la formation des doctrines et des dogmes dans l'église chrétienne d'Occident du Ier au VIIIe siècle, les jeudis à huit heures. — Les doctrines et les dogmes dans les Conciles des six premiers siècles, les jeudis à quatre heures 1/2. — 2° *M. Alphandery* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire du droit canonique. *M. R. Génestal* se trouvant sous les drapeaux, la conférence n'aura pas lieu.

Histoire et organisation de l'Église catholique depuis le Concile de Trente. *M. L. Lacroix* : Histoire de la Constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures (mobilisé).

Conférence de *M. Ed. Dujardin* sur des questions relatives aux Églises chrétiennes du Ier siècle, les jeudis à cinq heures.

II. A *l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques* :

M. D. Serruys : Le texte de la « Chronique » d'Eusèbe, les mardis à cinq heures (mobilisé).

M. Jean Psichari : Explication grammaticale, linguistique et philologique de l'Évangile selon saint Marc... les lundis à deux heures 1/2.

M. Poupardin : Explication des livres des Miracles de Grégoire de Tours (*suite*) les lundi à dix heures 1/2.

M. R. Gauthiot : Explication de fragments tirés de l'Avesta, les samedis à neuf heures (aux armées).

M. Mayer Lambert : Exposé des éléments de la grammaire hébraïque et explication du livre du Deutéronome, les mardis à deux heures 1/4 ; explication du livre d'Isaïe (2e partie), les mardis à trois heures 1/4.

M. Scheil : Explication de textes tirés de diverses chrestomathies, les samedis à huit heures 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Antiquités orientales : Palestine, Phénicie, Syrie, les

mercredis à trois heures 1/2; archéologie hébraïque, les samedis à trois heures 1/2.

M. Isidore Lévy : Histoire d'Israël : la Royauté (*suite*), les lundis à onze heures (aux armées).

M. Moret : Explication de textes historiques et religieux, les mardis à quatre heures 1/2.

III. *Au Collège de France* :

M. A. Loisy : Histoire générale du sacrifice, les samedis à dix heures 1/2. — Le procès de saint Paul d'après les Actes des apôtres, les lundis.

M. A. Le Chatelier : La famille et le mariage dans les différents pays musulmans, les mercredis à dix heures 1/2. — Les Musulmans du Baluchistan, les samedis à dix heures 1/2.

M. Clermont-Ganneau : Étude de divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts. Les inscriptions phéniciennes des rois de Sidon, les lundis et mercredis à trois heures 1/2.

M. Paul Casanova : Les variations de l'Islam, les lundis à trois heures. — Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à quatre heures.

M. Sylvain Lévi : Tableau de la littérature bouddhique, les lundis à deux heures. — Étude du Divyâdâna, les vendredis à trois heures.

M. Chavannes : Explication du chapitre 23 du Ts'ien Han chou sur les châtiments, les mercredis à une heure 3/4.

M. Pelliot : Étude archéologique, historique et religieuse des grottes de Touen-houang, les lundis à deux heures 1/4 (en service militaire).

M. Maurice Croiset : Rapports de la religion et de la philosophie en Grèce, du VIe au IVe siècle avant notre ère, les mercredis à quatre heures.

M. Foucart : Antiquités religieuses de l'Attique, les mercredis à une heure 3/4.

IV. *A la Faculté des Lettres* :

M. Picavet : La diffusion du plotinisme, du IVe au XIe siècle, les lundis à quatre heures 3/4.

M. Jordan : L'Inquisition, les jeudis à deux heures.

M. Guignebert : La société chrétienne au IVe siècle, les vendredis à cinq heures.

M. Debidour : Histoire de la papauté sous Léon XIII, les lundis à trois heures 1/4.

M. Puech : Les idées morales et religieuses dans la tragédie, les lundis à cinq heures.

M. Lods : Les traditions sur les patriarches, les samedis à trois heures 3/4. — Les débuts de la littérature hébraïque, les lundis à neuf heures 1/2.

Cette liste ne prétend pas représenter dans son intégralité l'enseignement de l'histoire des religions, tel qu'il se donne à Paris ; il est à peine besoin de rappeler que les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, et aussi certains établissements d'enseignement supérieur de fondation privée, par exemple les cours de jeunes filles, de la rue d'Assas, portent inscrit à leur programme un nombre important de cours consacrés aux sciences religieuses, généralement traitées d'un point de vue historique.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-DOUZIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

1. — *Analyses et comptes rendus.*

II. — *Notices bibliographiques.*

Le Gérant : Ernest Leroux.



ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

